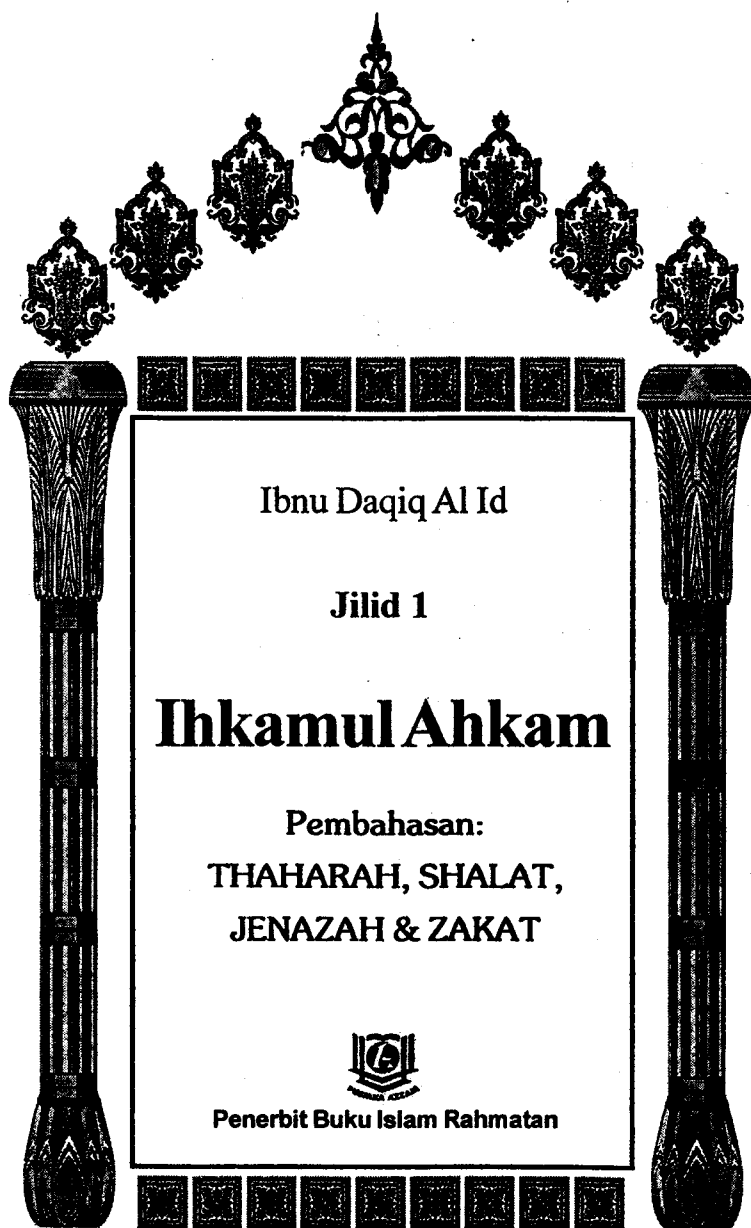
IBNU DAQIQ AL ID

IHKAMUL AHKAM SYARH UMDATUL AHKAM

Pembahasan:
Thaharah, Shalat, Jenazah
dan Zakat

1

Tahqiq dan Muraja'ah:
Muhammad Hamid Al Faqi
Ahmad Muhammad Syakir

Ibnu Daqiq Al Id

Jilid 1

Ihkamul Ahkam

Pembahasan:

THAHARAH, SHALAT, JENAZAH & ZAKAT

Penerbit Buku Islam Rahmatan

Perpustakaan Nasional RI: *Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

Al-Id, Ibnu Daqiq
Ihkamul Ahkam, Al-Id, Ibnu Daqiq, penerjemah, Amir Hamzah; editor, Muhammad Sulton Akbar; Ahmad Nur Hidayat— Jakarta: Pustaka Azzam, 2012. :
2 jil. ; 23.5 cm

Judul asli : *Ihkamul ahkam syarh umdatul ahkam*
ISBN 978-602-236-000-1 (no. jil. lengkap)
ISBN 978-602-236-001-8 (jil. 1)

1. Fikih. I. Judul II. Amir Hamzah
III. Muhammad Sulton Akbar. IV. Ahmad Nur Hidayat

297.4

Cetakan : Pertama, Pebruari 2012
Desain Cover : Rawo Desain
Penerbit : **PUSTAKA AZZAM**
Anggota IKAPI DKI
Alamat : Jl. Kamp. Melayu Kecil III/15 Jak-Sel 12840
Telp. : (021) 8309105 / 8311510
Fax. : (021) 8299685
E-mail: pustaka.azzam@gmail.com
admin@pustakaazzam.com
website: www.pustakaazzam.com

Daftar Isi

Pengantar Penerbit

Segala puji bagi Allah ﷻ, Tuhan semesta alam, yang senantiasa melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada umat manusia, menuntun kita untuk terus menggali ilmu yang ditebarkan di setiap ciptaan-Nya, serta menjaga agama-Nya dengan memberikan tongkat estafet misi kenabian kepada para ulama.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada junjungan dan suriteladan yang diakui oleh lawan dan kawan, Muhammad ﷺ. Juga kepada keluarga dan seluruh sahabatnya serta orang-orang yang mengikuti petunjuknya hingga Hari Pembalasan.

Buku yang berada di tangan pembaca adalah salah satu karya Ibnu Daqiq Al Id (W. 702 H). Buku yang diberi judul *Ihkamul Ahkam* ini menjelaskan kitab *Umdatul Ahkam* karya Abdul Ghani Al Maqdisi (W. 600 H). Hadits-hadits yang terdapat dalam *Umdah Al Ahkam* adalah hadits hukum yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Semoga buku yang kami persembahkan ini dapat memperkaya khazanah pengetahuan dan literatur Islam kita, serta memberikan konstribusi positif untuk pengembangan agama Islam di tanah air.

Sesungguhnya setiap manusia adalah makhluk yang tidak bisa luput dari kesalahan dan kekeliruan, karena kesempurnaan hanya milik Allah ﷻ, maka kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan dari pembaca yang budiman, sehingga kami dapat mempersembahkan buku serta karya tulis yang lebih baik dan lebih bermutu.

Pustaka Azzam

KATA PENGANTAR

Bismillaahir rahmaanir rahiim

[Syaikh Al Qadhi Imaduddin Isma'il bin Tajuddin Ahmad bin Sa'id Muhammad Ibnu Al Atsir Al Halabi Asy-Syafi'i berkata].[1]

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang menerangi pandangan dengan hakikat-hakikat ma'rifah-Nya, yang membentuk fikiran-fikiran sebagai khazanah-khazanah untuk kedetailan keindahan-Nya, yang meresapkan esensi ke dalam hati dari hikmah-hikmah-Nya, dan menjadi bintang-bintang petunjuk bersinar terang dengan berdzikir kepada-Nya. Aku memuji-Nya, dan tidak ada yang berhak terhadap pujian yang hakiki selain-Nya, dan aku meyakini adanya kekurangan pada setiap yang dilakukan hamba yang berupa kesyukuran terhadap nikmat-nikmat-Nya dan niatnya. Aku bersaksi bahwa tidak ada sesembahan selain Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya, dengan kesaksikan yang menjadi penyelamat dan wasilah, serta penjamin tingginya derajat. Dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba-Nya dan utusan-Nya yang diutus-Nya ketika jalan-jalan keimanan telah terhapus jejak-jejaknya, telah redup cahaya-cahayanya, telah lemah tonggak-

---

1 Tambahan ini hanya terdapat di dalam cetakan Al Muniriyah saja, dan itu dipenuhi dengan kesalahan historis yang mengherankan.

tonggaknya, dan tidak lagi diketahui tempatnya. Lalu beliau ﷺ mengokohkan rambu-rambunya yang telah pudar dan mengobati dari sakitnya dalam meneguhkan kalimat tauhid sebagaimana bilamana sembuh, menjelaskan jalan petunjuk bagi yang ingin menempuhnya, menunjukkan kantong-kantong kebahagiaan bagi yang ingin memilikinya, dan mengenalkan mulianya kebenaran setelah sebelumnya tidak diketahui, serta menegakkan timbangan syariat dengan mengikuti perintah dan larangan setelah sebelumnya alam wujud sempat hampa darinya. Semoga Allah melimpahkan shalawat kepada beliau, kepada keluarganya dan para sahabatnya, yang layak mendapat kemuliaan dan keluhuran, yang telah menyandang kebaikan-kebaikan dengan semegah-megahnya pehiasan, sehingga mereka menjadi para saksi Allah di bumi-Nya, melaksanakan perintah-perintah-Nya dengan sunnahnya dan fardhunya, membukakan lebar-lebar pintu keimanan, menempatkan para hamba pada posisi bintang-bintang yang dari situlah terpancarnya rambu-rambu petunjuk dan bersinarnya lampu-lampu yang berkilauan. Maka mereka itu adalah sarana-sarana keselamatan, dan yang diisyaratkan oleh firman-Nya ﷻ "*Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat.* (Qs. Al Mujaadilah [58]: 11). Semoga shalawat senantiasa dilimpahkan kepada mereka selama masih ada orang alim yang berilmu dan selama rambu-rambu mengokohkan agama ini.

Waba'd. Karena ilmu merupakan sesuatu yang paling mulia di alam wujud, dan paling agung di antara nikmat-nikmat yang Allah anugerahkan kepada para hamba-Nya serta paling baik, maka Allah memuliakan siapa yang dipilih-Nya dari mereka dengan simbol ini, serta mengenakannya dengan pakaian-pakaian takwa dan kesantunan. Ketika selain mereka terbuai dengan pakaian pinjaman, Allah mengkhususkan

mereka dengan hiasan, yaitu menyertakan penyebutan mereka dengan penyebutan-Nya, serta memuliakan mereka dengan kesaksian akan keesaan-Nya. Maka sudah selayaknya mereka bersyukur kepada-Nya. Kemudian Allah juga menghiasi sifat mereka dengan sifat-Nya, menjadikan pemetikan kebahagiaan oleh mereka dengan kedekatan yang sangat dekat ini, memuliakan mereka atas kebanyakan para makhluk-Nya, mengarahkan para hamba-Nya ke jalan kebenaran dan jalur-jalur melalui mereka, menghendaki kebaikan bagi mereka dengan memberikan pemahaman kepada mereka dalam masalah agama, memerintahkan para hamba untuk mengikuti mereka karena mereka berpegang teguh dengan tali Allah yang kuat, memuliakan mereka dengan kekhususan masing-masing mereka dan kemuliaanya. Dan Allah memuliakan mereka dengan menjadikan mereka sebagai pewaris para nabi-Nya, dan memuliakan ilmu di atas ibadah selama itu diamalkan. Nabi ﷺ bersabda,

بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْعَابِدِ مِائَةُ دَرَجَةٍ، بَيْنَ كُلِّ دَرَجَةٍ حُضْرُ الْجَوَادِ الْمُضَمَّرِ سَبْعِينَ سَنَةً.

"*Jarak) antara orang alim dan ahli ibadah adalah seratus derajat, antara tiap-tiap derajat berjarak tujuh puluh tahun perjalanan yang ditempuh oleh lompatan kuda pacuan*)."[2]

---

2 HR. Al Ashbahani dari Abdullah bin Umar ؓ, dengan redaksi:

فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ سَبْعُونَ دَرَجَةٍ، مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَةٍ حُضْرُ الْفَرَسِ سَبْعِينَ سَنَةً

"*Kelebihan orang alim atas ahli ibadah adalah tujuh puluh derajat, yang mana jarak antara tiap derajat adalah sejauh perjalanan tujuh puluh tahun yang ditempuh oleh kuda yang larinya kencang.*" الْحُضْرُ dengan *dhammah* pada <u>h</u>aa` dan *sukun* pada *dhaadh*, artinya الْعَدْوُ (lompatan). الْمُضَمَّرُ adalah kuda yang

Tidak ada yang dimaksudkan dengan itu selain ilmu yang bermanfaat, yang mengantarkan harapan kepada keridhaan Allah, dan yang mendatangkan manfaat walaupun dengan amal yang sedikit.

Setelah aku mengetahui perihal ini, maka aku pun tahu bahwa aku tengah berpaling dari itu di atas tipu daya urusanku, maka aku bergumam[3]: Sesungguhnya telah ada kerugian pada diriku. Malam-malam berlalu tanpa manfaat, sementara umurku terus berkurang. Maka aku pun bertekad untuk berpegang teguh dengan khabar-khabar Rasulullah ﷺ yang dengannya aku berharap selamat dari bahaya tersebut, dan aku termasuk para pengikut syariat dan hukum-hukumnya yang suci. Maka aku pun memilih untuk menghafal kitab yang dikenal dengan *Al Umdah* karya Al Imam Al Hafizh Abdul Ghani *rahimahullah*, yang disusunnya berdasarkan bab-bab fikih, dan mencatumkan lima ratus hadits. Lalu aku dapati setiap lafazh darinya perlu pembahasan dan pengkajian, serta memerlukan penyingkapan dan penelitian. Karena sabda Nabi ﷺ adalah lautan yang dipenuhi dengan permata-permata makna, dan tidak ada yang dapat mengeluarkan hikmah-hikmahnya kecuali orang-orang yang mendalam ilmunya, yang fikirannya telah mencapai kedalam makna-makna. Maka aku pun mengkaji itu dari Al Qadhi Iyadh *rahimahullah* melalui kitab yang dikenal dengan nama *Al Akmal*, lalu aku dapati kitab itu di dalam *Syarah*-nya mencakup yang rinci dan yang masih global, namun kitab itu hanya menjelaskan hadits-hadits Imam Muslim bin Al Hajjaj. Karena itu aku memilih untuk mengetahui makna-makna hadits yang dikemukakan oleh pengarang *Al Umdah*, yang disandarkannya kepada kedua imam: Al Bukhari dan

---

dipersiapkan untuk lomba pacuan kuda yang diberi makan dengan cara yang khusus.

3 Di dalam naskah (ر) dicantumkan: "Bahaya" di atas kalimat "Tipu daya," dan aku pastikan mengganti "Aku bergumam".

Muslim *–rahimahumallah–*. Tapi aku tidak menemukan dari ulama masa ini yang mengetahui bentuk ini, kecuali satu-satunya di masanya, satu-satunya di zamannya, perantara kemuliaan, penyambung yang akhir dengan yang awal, Asy-Syaikh Al Alim Al Fadhil, Al Wara Az-Zahid, hujjah para ulama, teladah para ahli *balaghah*, pemuka para zahid, peninggalan para salaf, pemberi fatwa kaum muslimin, Abu Al Fath Taqiyyuddin Muhammad Ibnu Asy-Syakh Al Imam Majduddin Abu Al Husain Ali bin Wahb bin Muthi' Al Qusyairi ***rahimahullah***, yang mengamalkan ilmunya, yang mendalam pemahamannya dan dalam memeberikan pemahaman, yang mengikuti apa yang diperintahkan Allah dari hikmah-hikmah-Nya, semoga Allah merahmatinya dan memberikan manfaat melaluinya. Sesungguhnya dia yang telah melebihi para ulama sekelasnya, dan menyandang berbagai kebaikan sehingga layak dijadikan perumpamaan. Karena itu aku tujukan harapanku kepadanya, dan berusaha untuk memahami makna-makna kitab melaluinya, sehingga dapat mengetahui maksud yang dikehendaki. Aku memperhatikan dengan seksama apa yang dikemukakannya. Dia pun mendiktekan kepada aku makna-makna dari setiap teknik yang tidak umum, dan setiap makna yang jauh dari yang lainnya, yang saat itu terlintas di benaknya, maka itu baginya adalah dekat. Maka aku pun tertarik dengan apa yang dikemukakannya, dan aku menggali kedalaman keutamaannya, dengan harapan dapat mengemukakan apa yang dikemukakannya. Karena menuntut ilmu adalah kewajiban setiap muslim, maka aku memilih untuk termasuk di antara para penuntutnya. Jika aku tidak mati sebagai orang alim, setidaknya aku mati sebagai seorang penuntut ilmu. Semoga dengan keikhlasan dalam hal itu Allah menghapuskan sebagian beban dosa-dosaku di dunia, serta dengan pemaafan-Nya mengampuni dosa-dosaku manakala aku diadili karenanya dan aku tidak punya alasan kecuali pengakuanku. Aku telah

merasa yakin bahwa harapan aku akan berhasil dengan berpedoman pada apa yang disebutkan di dalam As-Sunnah, dan aku mengharapkan makna sabda Nabi ﷺ,

مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ.

"*Barangsiapa menempuh suatu jalan untuk menuntut ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga.*"[4] Aku menyebut faidah-faidah yang aku himpun dan aku temukan: *Ihkam Al Ahkam fi Syarh Ahadits Sayyid Al Anam*, semoga Allah melimpahkan shalawat, salam dan kemuliaan kepada beliau, dan semoga Allah menjadikan itu abadi hingga hari kiamat, serta mengganti dosa-dosa yang dibenci menjadi penyelamat dan pelindung. Sesungguhnya Dia Maha Kuasa atas apa yang dikehendaki-Nya.[5]

Oleh:

Imaduddin bin Al Atsir

---

[4] HR. Muslim, secara panjang lebar; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'I; Ibnu Majah; Ibnu Hibban di dalam *Shahih*-nya, dan Al Hakim, dan dia mengatakan, "Hadits ini *shahih* menurut syarat Al Bukhari dan Muslim."

[5] Pengantar ini ditulis oleh Imaduddin bin Al Atsir, yang mendapatkan dikte *Syarh* ini dari pengarangnya. Oleh karena itu tidak disebutkan di dalam nukilan naskah asli yang dibacakan kepada Syaikh Ibnu Daqiq Al Id. Sementara aku telah menyebutkannya di dalam cabang-cabangnya.

PENDAHULUAN

Bismillaahir rahmaanir rahiim

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah, Raja Yang Maha Kuasa, Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. Aku bersaksi, bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Allah semata, tidak sekutu bagi-Nya, Tuhan semua langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya, Yang Maha Perkasa lagi Maha Pengampun. Dan aku bersaksi, bahwa Muhammad adalah hamba-Nya dan utusan-Nya yang terpilih, semoga Allah melimpahkan shawalat kepadanya dan keluarganya beserta para sahabatnya yang suci nan baik.

Amma ba'd. Beberapa ikhwan telah meminta kepadaku untuk membuat himpunan hadits-hadits tentang hukum secara ringkas yang disepakati oleh Abu Abdullah bin Isma'il bin Ibrahim Al Bukhari dan Muslim bin Al Hajjaj bin Muslim Al Qusyairi An-Naisaburi, maka aku pun memenuhinya dengan harapan dapat mendatangkan manfaat dengan menghimpunnya.

Semoga Allah ﷻ mengaruniakan manfaatnya kepada kita, dan juga kepada yang menulisnya, mendengarnya, membacanya, menghafalnya, atau melihatnya. Dan menjadikannya sebagai amalan yang ikhlas untuk mendapatkan keridhan-Nya yang Maha Mulia, yang akan mendatangkan perolehan apa yang ada di sisi-Nya, yaitu surga kenikmatan, maka cukuplah Allah menjadi Penolong kami dan Allah adalah sebaik-baik Pelindung.

Oleh:

Al Imam Al Hafizh, Abu Muhammad

Abdul Ghani Al Maqdisi

Bismillaahirrahmaanirrahiim. Ya Tuhanku, tolonglah dan berilah petunjuk.

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam. Semoga shalawat dan salam yang sebanyak-banyaknya dilimpahkan kepada Muhammad dan keluarga Muhammad.[6]

Oleh:

Syaikh Ibnu Daqiq Al Id

---

6 Pendahuluan Syaikh Ibnu Daqiq Al Id di dalam naskah aslinya yang menjadi sandaran kami.

KITAB THAHARAH

١ – عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ –وَفِي رِوَايَةٍ: بِالنِّيَّـــةِ– وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، فَهِجْرَتُـــهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

1. Dari Umar bin Khaththab ﷺ, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Sesungguhnya segala amal perbuatan itu tergantung pada niatnya-niatnya* –dalam riwayat lain: *pada niatnya*–, *dan sesungguhnya bagi setiap orang adalah apa yang diniatkannya. Karena itu, barangsiapa yang hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya itu kepada Allah dan Rasul-Nya, dan barangsiapa yang*

hijrahnya kepada dunia untuk diraihnya atau wanita untuk dinikahinya, maka hijrahnya itu kepada apa yang dia hijrah kepadanya."[7]

Penjelasan:

Abu Hafsh Umar bin Khaththab bin Nufail bin Abdul Uzza bin Riyah –dengan *kasrah* pada *ra'* tanpa titik, lalu *yaa'* setelahnya, sementara akhirnya dan yang setelahnya adalah *haa'* tanpa titik (رِيَاح)– Ibnu Abdullah bin Qurth bin Razah –dengan *fathah* pada *raa'* tanpa titik, lalu setelahnya *zaay* bertitik dan *haa'* tanpa titik (رَزَاح)– bin Adi bin Ka'b Al Qurasyi Al Adawi. Nasabnya bertemu dengan nasab Rasulullah ﷺ pada Ka'b bin Luay. [Umar memeluk Islam di Mekkah dahulu, dan turut serta dalam semua peperangan. Menjabat sebagai khalifah setelah

---

[7] HR. Al Bukhari, di dalam kitab *Shahih*-nya dari beberapa jalur periwayatan dengan perbedaan redaksinya. Dia menyebutkannya di tujuh tempat.
HR. Muslim, di akhir kitab Jihad, dengan redaksi:

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لاِمْرِئٍ مَا نَوَى

"*Sesungguhnya segala amal itu tergantung niat(nya), dan sesungguhnya bagi setiap orang adalah apa yang diniatkannya,*" hingga akhir hadits dengan redaksi yang panjang.
HR. Abu Daud pada pembahasan: Thalak; At-Tirmidzi pada pembahasan: Hudud; An-Nasa'i di empat bab di dalam kitab *Sunan*-Nya; Ibnu Majah pada pembahasan: Zuhud; Imam Ahmad di dalam *Musnad*-nya; Ad-Daraquthni; Ibnu Hibban dan Al Baihaqi.
Tidak ada seorang pun dari para penyusun kitab-kitab rujukan yang tidak meriwayatkannya selain Malik, dan keliru orang yang mengatakan bahwa Malik meriwayatkannya dalam *Muwaththa'*-nya. HR. Asy-Syafi'i darinya.
النِّيَّة (niat), menurut Al Khaththabi adalah anda memaksudkan sesuatu dengan hati anda, dan anda mengerahkan daya upaya anda untuk melakukannya. Tempatnya di dalam hati. Orang yang menyatakan bahwa pengucapan niat adalah sunnah, maka dia telah berspekulasi dan dibuat-buat, serta keluar dari hakikat bahasa dan hakikat *syar'iyyah*.

Abu Bakar Ash-Shiddiq. Terbunuh pada tahun 23 Hijiryyah pada bulan Dzulhijjah tanggal 4, ada juga yang berpendapat tanggal 3].[8]

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Pengarang *rahimahullah* memulai dengannya karena keterkaitannya dengan pembahasan: Thaharah. Dan juga mengikuti pendapat para pendahulu yang mengatakan, bahwa semestinya memulai dengannya di dalam setiap karya, serta realitasnya memang bertepatan dengan pendapat itu.

Kedua: Kata إِنَّمَا berfungsi untuk membatasi, sebagaimana yang dinyatakan di dalam ilmu ushul, karena Ibnu Abbas ﷺ memahami pembatasan itu dari sabda Rasulullah ﷺ, إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ "*Sesungguhnya riba hanya terdapat pada penundaan,*" namun disanggah dengan dalil lainnya yang mengindikasikan haramnya riba *al fadhl* (pertambahan/mengutamakan satu dari lainnya)[9], namun hal ini tidak menyanggah pemahamannya tentang pembatasan, dan dalam hal ini telah ada kesepaktan bahwa kata ini memang berfungsi untuk membatasi. Makna pembahasan di sini penetapan hukum dalam hal tersebut dan menafikan (meniadakan) apa yang selainnya. Lalu, apakah

---

8 Apa yang di antara dua tanda kurung siku tidak terdapat di dalam naskah asli yang menjadi sandaran kami.

9 Yaitu apa yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Al Bukhari dari Abu Sa'id, اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلاً بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ. فَمَنْ زَادَ أَوِ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرْبَى.
"*Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, kurma dengan kurma, jewawut dengan jewawut, dan garam dengan garam, harus sejenis dan kontan. Barangsiapa yang menambah atau minta ditambah, maka dia telah melakukan riba.*" Ini jelas menyatakan haramnya riba *al fadhl* (pertambahan/mengutamakan satu dari lainnya).

penafian sesuatu yang selainnya itu karena konsekwensi makna lafazh atau berdasarkan indikasi dari pemahaman terhadap hal itu? Mengenai hal ini ada pembahasannya.

Ketiga: Jika telah pasti bahwa kata itu berfungsi untuk membatasi, maka terkadang berkonsekwensi membatasi secara mutlak, dan terkadang berkonsekwensi membatasi secara khusus, dan hal itu dapat difahami dengan indikator-indikator dan redaksinya, seperti firman Allah ﷻ, إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ. "*Sesungguhnya kamu hanyalah seorang pemberi peringatan.*" (Qs. Ar-Ra'd [13]: 7).

Zhahir firman di atas, pembatasan bagi Rasulullah ﷺ untuk memberi peringatan. Namun (tugas) Rasulullah tidak terbatas hanya dalam memberi peringatan, tapi beliau juga memiliki banyak sifat yang baik, seperti menyampaikan berita gembira dan sebagainya. Namun yang difahami dari redaksi itu mengindikasikan pembatasannya pada pemberian peringatan bagi yang beriman, dan menafikan statusnya sebagai yang mampu menurunkan bukti-bukti seperti yang dikehendaki oleh orang-orang kafir. Demikian juga sabda beliau ﷺ,

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ.

"*Sesungguhnya aku ini hanyalah manusia biasa, sementara kalian mengadukan perkara kepadaku.*"

Maknanya: Pembatasan pada segi kemanusiaan dibanding dengan mengetahui hal-hal yang bathin dalam perselisihan, bukan dibandingkan dengan segala sesuatu, karena Rasulullah ﷺ memiliki banyak sifat-sifat lainnya. Demikian juga firman Allah ﷻ, إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ "*Sesungguhnya kehidupan dunia hanyalah permainan.*" (Qs.

Muhammad [47]: 36) mengindikasikan *-wallahu a'lam-* pembatasan berdasarkan jejak-jejaknya. Adapun berdasarkan apa yang terdapat di dalam perihalnya, maka itu bisa menjadi jalan menuju kebaikan. Atau hal ini berdasarkan dominasi mayoritas dalam menghukumi atas yang minoritas. Oleh karena itu, bila terdapat lafazh إِنَّمَا, maka perhatikanlah, bila konteks dan maksud dari redaksi menunjukkan pembatasan pada sesuatu yang khusus, maka katakanlah demikian, dan bila tidak menunjukkan pembatasan pada sesuatu yang khusus maka artikanlah pembatasan itu secara mutlak. Termasuk dalam hal ini adalah sabda Nabi ﷺ,

إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

"*Sesungguhnya segala amal perbuatan itu tergantung pada niatnya-niatnya.*" *Wallahu a'lam.*

Keempat: Apa yang terkait dengan anggota tubuh dan hati terkadang disebut juga عَمَلٌ (amal), namun yang lebih difahami adalah mengkhususkan الْعَمَلُ (amal) sebagai أَفْعَالُ الْجَوَارِحِ (perbuatan anggota tubuh), walaupun apa yang terkait dengan hati juga disebut sebagai فِعْلُ الْقُلُوبِ (perbuatan perbuatan hati). Aku lihat sebagian dari kalangan yang bersilang pendapat akhir-akhir ini mengkhususkan amal sebagai sesuatu yang tidak berupa perkataan, dan mengeluarkan perkataan dari itu.[10]

---

[10] Adalah mengherankan dari Al Hafizh dimana dia berkata dalam *Al Fat-h*, "Yang benar, bahwa perkataan tidak termasuk amal secara hakikat, tapi termasuk amal secara kiasan. Demikian juga perbuatan, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ

Menurutku, ini jauh dari mengena. Semestinya lafazh الْعَمَل mencakup semua perbuatan anggota tubuh. Memang benar jika mengkhususkan lafazh الْفِعْل dengan pengertian itu bisa lebih mendekati, karena mereka menggunakan keduanya secara bersinergi, sehingga mereka mengatakan: الأَفْعَال وَالأَقْوَال (perbuatan dan perkataan). Menurutku, tidak ada keraguan bahwa yang dimaksud di dalam hadits ini mencakup juga الأَقْوَال (perkataan). *Wallahu a'lam.*

Kelima: Sabda beliau ﷺ, الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ (*amal perbuatan itu tergantung niatnya*), di sini ada *mudhaf* yang dibuang. Para ahli fikih berbeda pendapat dalam memperkirakannya, mereka yang mensyaratkan niat memperkirakannya: صِحَّةُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ (sahnya suatu amal adalah berdasarkan niatnya), atau yang mendekati itu.

Adapun mereka yang tidak mensyaratkannya, memperkirakannya: كَمَالُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ (sempurnanya amal perbuatan berdasarkan niatnya), atau yang mendekati itu.

Pendapat pertama dipandang lebih *rajih* (diunggulkan), bahwa keabsahan lebih memastikan hakikat daripada kesempurnaan, maka mengartikannya demikian adalah lebih baik, karena yang lebih memastikan untuk sesuatu tentu lebih dekat kepada apa yang terdetik di dalam benak ketika memutlakkan lafazhnya, sehingga mengartikannya demikian adalah lebih tepat.

"Jika Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya." (Qs. Al An'aam [6]: 112) setelah kalimat firman-Nya,

زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا

"Perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)." (Qs. Al An'aam [6]: 112)

Terkadang juga mereka memperkirakannya: إِنَّمَا اعْتِبَارُ الأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ (Sesungguhnya dianggapnya amal perbuatan berdasarkan niatnya). Sebagian mereka mendekatkan dengan perumpamaan-perumpaan yang serupa dengan itu, seperti: إِنَّمَا الْمُلْكُ بِالرِّجَالِ (sesungguhnya kerajaan itu tergantung orang-orangnya), yakni tegak dan keberadaannya. وَإِنَّمَا الرِّجَالُ بِالْمَالِ (sesungguhnya [tegaknya] orang-orang tergantung harta). وَإِنَّمَا الْمَالُ بِالرَّعِيَّةِ (sesungguhnya tegaknya harta tergantung rakyat), وَإِنَّمَا الرَّعِيَّةُ بِالْعَدْلِ (dan sesunggunya tegaknya rakyat tergantung pada keadilan). Semua itu memaksudkan, bahwa tegaknya hal-hal tersebut adalah dengan perkara-perkara ini.

Keenam: Sabda beliau ﷺ, وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى. *"Dan sesungguhnya bagi setiap orang adalah apa yang diniatkannya,"* ini mengindikasikan, bahwa siapa yang meniatkan sesuatu maka dia akan memperolehnya, dan apa yang tidak diniatkannya maka tidak diperolehnya, sehingga termasuk dalam hal ini adalah berbagai masalah yang tidak terhingga banyaknya. Karena itu mereka mengagungkan hadits ini, dimana sebagian mereka berkata, "Hadits: الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ (*amal perbuatan itu tergantung niatnya*) mencakup dua pertiga ilmu." Karena setiap masalah *khilafiyyah* yang disertai dengan niat padanya, maka anda bisa berdalih dengan ini dalam menyatakan tercapainya apa yang diniatkan itu. Dan setiap masalah *khilafiyyah* yang tidak disertai niat padanya, maka anda bisa berdalih dengan ini dalam menyatakan tidak tercapainya apa yang terjadi di dalam perdebatan. [Nanti akan dikemukakan apa yang membatasi kemutlakan ini].[11] Jika ada dalil dari

---

[11] Apa yang di antara dua tanda kurung siku ini tidak terdapat di dalam naskah asli dan tidak pula di dalam naskah (س).

luar yang mengindikasikan bahwa apa yang diniatkan tidak tercapai, atau bahwa apa yang tidak diniatkan tercapai, maka yang *rajih*: itu telah diamalkan (dilakukan), dan mengkhususkan keumuman ini.

Ketujuh: Sabda beliau,

فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ

"Barangsiapa yang hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya."

Sebutan hijrah mencakup beberapa hal.

Hijrah pertama: Ke Habasyah, yaitu ketika kaum kuffar menganiaya para sahabat.

Hijrah kedua: Dari Mekkah ke Madinah.

Hijrah ketiga: Hijrahnya kabilah-kabilah kepada Nabi ﷺ untuk mempelajari syariat-syariat, kemudian kembali ke tempat-tempat mereka semula, lalu mengajari kaum mereka.

Hijrah keempat: Hijrahnya orang yang memeluk Islam dari kalangan penduduk Mekkah untuk datang kepada Nabi ﷺ, kemudian kembali ke Mekkah.

Hijrah kelima: Hijrah dari apa yang dilarang Allah. Makna dan hukum hadits ini mencakup semua itu, hanya saja sebabnya mengindikasikan, bahwa yang dimaksud oleh hadits ini adalah hijrah dari Mekkah ke Madinah, karena mereka menukil, bahwa ada seorang lelaki yang hijrah dari Mekkah ke Madinah tanpa menginginkan keutamaan hijrah itu, tapi dia keluar untuk menikahi seorang wanita yang bernama Ummu Qais, maka dia pun disebut muhajir ummi qais (yang hijrah demi Ummu Qais).[12] Karena itulah di dalam hadits ini

---

[12] HR. Ath-Thabarani dalam *Al Kabir* dengan sanad yang para perawinya *tsiqah*, dari Ibnu Mas'ud ؓ, dia berkata, "Di antara kami ada seorang lelaki yang

dikhususkan penyebutan tentang wanita, dan tidak merincikan niat-niat lainnya yang mungkin ada di dalam hijrah yang berupa maksud-maksud duniawi, kemudian menyertakan keduniaan.

Kedelapan: Yang ditetapkan oleh para ahli bahasa Arab, bahwa kata syarat dan penimpalnya, serta *mubtada'* atau *khabar* haruslah berbeda, namun di sini sama (tidak berbeda), yaitu pada redaksi:

فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ

(*Karena itu, barangsiapa yang hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya itu kepada Allah dan Rasul-Nya*). Jawabannya: Bahwa perkiraannya: Karena itu, barangsiapa yang hijrahnya kepada Allah dan Rasul-Nya secara niat dan maksud (tujuan), maka hijrahnya itu kepada Allah dan Rasul-Nya secara hukum dan syariat.

Kesembilan: Sebagian ulama kontemporer dari kalangan ahli hadits mulai membuat karangan (karya) mengenai sebab-sebab (munculnya) hadits, sebagaimana karangan-karangan tentang sebab-sebab turunnya Al Kitab yang mulia, lalu aku membaca sebagian kecil dari itu, dan hadits ini –sebagaimana hikmah yang telah kami kemukakan mengenai Muhajir Ummi Qais–, terdapat di dalam sebab yang termasuk kategori ini. Selain itu, masih banyak hal-hal serupa lainnya yang bisa ditemukan di sana bagi yang ingin menelusurinya lebih jauh.

---

melamar seorang wanita yang bernama Ummu Qais, namun wanita itu tidak mau dinikahinya kecuali dia melakukan hijrah, maka lelaki itu pun hijrah, lalu menikahinya, maka kami menyebutnya Muhajir Ummi Qais.".

Kesepuluh: Ada perbedaan antara ungkapan kami: "Barangsiapa meniatkan sesuatu maka dia tidak akan memperoleh yang selainnya" dan ungkapan kami: "Barangsiapa yang tidak meniatkan sesuatu maka dia tidak memperolehnya." Hadits ini mencakup keduanya, maksud aku adalah sabda beliau ﷺ, *"Sesungguhnya segala amal perbuatan itu tergantung niatnya,"* dan bagian akhirnya menunjukkan kepada makna yang pertama, yakni sabda beliau, *"Dan barangsiapa yang hijrahnya kepada dunia untuk diraihnya atau wanita untuk dinikahinya, maka hijrahnya itu kepada apa yang dia hijrah kepadanya."*

٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ.

2. Hadits kedua: Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Allah tidak menerima shalat seseorang dari kalian jika dia berhadats hingga dia berwudhu."*[13]

Penjelasan:

Abu Hurairah, mengenai nama aslinya ada banyak perbedaan pendapat. Pendapat yang paling masyhur, bahwa namanya adalah Abdurrahman bin Shakhr. Dia memeluk Islam pada tahun ketujuh Hijriyah, selalu menyertai Rasulullah ﷺ, dan termasuk yang paling hafal di kalangan para sahabat. Dia tinggal di Madinah. Mengenai wafatnya

---

[13] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini dalam pembahasan: Meninggalkan alasan, dan dengan redaksi lainnya dalam bab: Wudhu; Muslim, dalam pembahasan: Thaharah; At-Tirmidzi; Abu Daud dan Ath-Thabarani.

Abu Hurairah, Khalifah berkata, "Pada tahun 57." Al Haitsam berkata, "Pada tahun 58." Dan Al Waqidi berkata, "Pada tahun 59"

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Penafsiran dan makna الْقَبُولُ (penerimaan). Sejumlah ulama terdahulu berdalih berdasarkan tidak adanya penerimaan ini dalam menyatakan tidak sah, sebagaimana juga mereka mengatakan hal itu berkenaan dengan sabda Rasulullah ﷺ,

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ حَائِضٍ إِلاَّ بِخِمَارٍ

"*Allah tidak menerima shalat wanita yang telah haid kecuali dengan menggunakan khimar (tutup kepala).*" Yaitu wanita yang telah mencapai usia wanita haid.

Yang dimaksud oleh hadits ini: Pendalilan mengenai disyaratkannya suci dari hadats untuk sahnya shalat, dan ini tidak berlaku demikian kecuali bila tidak adanya penerimaan itu sebagai dalil ketidaksahan. Para ulama *muta`akhkhir* (kontemporer) telah mengulas pembahasan mengenai masalah ini, karena tidak adanya penerimaan disebutkan juga di banyak perkara namun tetap dinyatakan sah, seperti budak yang kabur maka shalatnya tidak diterima (tapi shalatnya sah). Juga mengenai orang yang mendatangi orang pintar (shalatnya tidak diterima selama empat puluh hari, tapi shalatnya sah). Dan juga mengenai peminum khamer.

Jika ingin menetapkan bahwa dalil tidak adanya keabsahan karena tidak diterimanya suatu amal, maka harus menafsirkan makna الْقَبُولُ (penerimaan) itu. Ini ditafsirkan sebagai penempatan tujuan yang dimaksud dari sesuatu terhadap sesuatu. Dikatakan: قَبِلَ فُلاَنٌ عُذْرَ فُلاَنٍ

(fulan menerima alasan si fulan), yaitu apabila si fulan menempatkan tujuan yang dimaksud dari fulan terhadap alasannya. Yaitu menghapuskan tindak pidana dan dosa.

Jika demikian, maka dikatakan –misalnya dalam kasus ini–, bahwa tujuan dari shalat adalah terjadinya shalat secara cukup sesuai dengan perintah. Jika tujuan ini tercapai maka itu diterima, berdasarkan penafsiran tadi. Dan bila ada penerimaan, berdasarkan penafsiran ini, maka dinyatakan sah. Namun bila tidak terjadi penerimaan (tidak diterimannya suatu amal), berdasarkan penafsiran ini, maka tidak ada keabsahan (dinyatakan tidak sah).

Dikatakan juga dari sebagian ulama *muta`akhkhir*, bahwa penerimaan itu adalah kondisi ibadah yang mendatangkan pahala dan derajat padanya. Sedangkan kecukupan (keabsahan) adalah kondisi ibadah itu sesuai dengan perintah. Kedua pemaknaan ini, bila salah satunya lebih khusus dari yang lainnya, maka ketiadaan yang lebih khusus tidak mesti menafikan (meniadakan) yang lebih umum. Penerimaan suatu amal berdasarkan penafsiran ini lebih khusus dari pada keabsahan, karena setiap yang diterima adalah sah, namun tidak setiap yang sah diterima. Ini –jika hadits-hadits yang menafikan penerimaan (suatu amal) itu dengan menetapkan keabsahan– akan menimbulkan madharat dalam berdalih dengan ketiadaan penerimaan untuk menyatakan tidak adanya keabsahan, sebagaimana yang telah kami ceritakan dari para ulama terdahulu.

Kecuali bila dikatakan: Dalil ini menunjukkan bahwa status penerimaan suatu amal termasuk lazimnya suatu keabsahan, jika tidak ada penerimaan maka tidak ada keabsahan. Maka saat itu adalah benar berdalih dengan tidak adanya penerimaan dalam menafikan tidak adanya keabsahan. Dan hadits-hadits yang menyatakan tidak adanya

penerimaan namun menetapkan keabsahan, perlu penakwilan atau pengeluaran jawaban.

Bahwa sanggahan terhadap orang yang menafsirkan الْقَبُول (penerimaan) adalah status ibadah itu diberi pahala, atau diridhai atau serupanya –jika maksudnya adalah: bahwa tidak adanya penerimaan tidak selalu menafikan keabsahan–, maka dikatakan: Kaidah-kaidah syar'iyyah mengindikasikan bahwa bila ibadah dilaksanakan sesuai dengan yang diperintahkan, maka menjadi sebab pahala, derajat dan keabsahan. Dan kenyataan-kenyataan dalam hal ini tidaklah terbatas.

Kedua: Penafsiran makna الْحَدَث. Ada tiga makna tentang ini:

Pertama: Sesuatu yang keluar yang dikhususkan, yang disebutkan oleh para ahli fikih di dalam pembahasan tentang hal-hal yang membatalkan wudhu, dan mereka mengatakan, bahwa hadats-hadats adalah ini dan ini.

Kedua: Pengeluaran sesuatu yang keluar itu sendiri.

Ketiga: Penghalang yang merupakan dampak dari pengeluaran itu. Berdasarkan makna ini, maka adalah benar perkataan kita: رَفَعْتُ الْحَدَثَ (aku menghilangkan hadats) dan نَوَيْتُ رَفْعَ الْحَدَثِ (aku berniat menghilangkan hadats). Karena masing-masing dari "yang keluar" dan "pengeluaran" itu memang terjadi. Sedangkan apa yang telah terjadi tidak mungkin dihilangkan, dengan makna: Tidak mungkin menjadi "tidak terjadi." Adapun penghalang yang merupakan dampak dari pengeluaran itu, maka pembuat syariat menghukumi dengan itu, dan itu terus berlangsung sampai *mukallaf* (seorang yang dibebani hukum haram, halal, sunah, dan lain-lain) menggunakan penyuci (yakni sampai dia bersuci), maka dengan penggunaan itu dihilangkanlah penghalang itu.

Maka adalah benar perkataan kita: رَفَعْتُ الْحَدَثَ (aku menghilangkan hadats) dan ارْتَفَعَ الْحَدَثُ (hadats telah hilang), yakni telah hilang penghalang yang berlangsung hingga terjadinya penyucian itu.

Dengan uraian ini maka kuatlah pendapat orang yang mengatakan bahwa tayammum dapat menghilangkan hadats, karena ketika kami menjelaskan bahwa yang dihilangkan itu adalah penghalang dari perkara-perkara yang khusus, maka artinya bahwa penghalang itu dihilangkan dengan tayammum. Jadi tayammum dapat menghilangkan hadats. Inti masalah ini: bahwa penghilangan hadats oleh tayammum dikhususkan pada waktu tertentu atau kondisi tertentu, yaitu saat tidak adanya air, dan ini bukanlah mengada-ada, karena hukum terkadang berbeda karena perbedaan kondisinya.

Di awal masa Islam, wudhu diwajibkan untuk setiap shalat, sebagaimana yang mereka ceritakan, dan kita tidak meragukan bahwa wudhu itu dapat menghilangkan hadats pada waktu tertentu, yaitu waktu shalat. Dan berakhirnya fungsinya dengan berakhirnya waktu shalat, pada waktu itu, tidak berarti wudhu itu tidak lagi sebagai penghilang hadats. Kemudian hukum itu dihapus menurut mayoritas ulama, namun dinukil dari sebagian mereka, bahwa hukum itu terus berlaku, namun tidak diragukan bahwa dia tidak mengatakan, bahwa wudhu tidak menghilangkan hadats.

Memang di sini ada makna keempat yang dinyatakan oleh banyak ahli fikih, yaitu bahwa hadats adalah karakter abstrak yang keberadaannya diperkirakan dengan anggota tubuh berdasarkan karakter-karakter yang nyata, dan mereka memposisikan yang abstrak itu pada posisi yang nyata dalam hal keberadaannya pada anggota tubuh. Maka apa yang kita katakan bahwa itu dapat menghilangkan hadats –seperti wudhu dan mandi– maka itu juga menghilangkan hal

yang abstrak itu, sehingga hilanglah penghalang yang terlahir dari hal abstrak yang diperkirakan itu. Dan apa yang kita katakan bahwa itu tidak dapat menghilangkan hadats, maka makna yang diperkirakan keberadaannya dengan anggota tubuh secara hukum itu masih tetap ada, sedangkan penghalang yang terlahir dari itu hilang. Berdasarkan ini kita katakan, bahwa tayammum tidak menghilangkan hadats, dengan pengertian, bahwa tayammum itu tidak menghilangkan karakter abstrak yang diperkirakan itu, walaupun penghalangnya sudah hilang.

Kesimpulannya: Bahwa mereka mengemukakan pengertian keempat tentang hadats, selain ketiga pengertian yang telah kami sebutkan, dan mereka menetapkannya sebagai sesuatu yang diperkirakan keberadaannya secara hukum dengan anggota tubuh seperti halnya karakter-karakter yang riil. Semestinya mereka mengemukakan dalil syar'i yang menunjukkan kevalidan pengertian keempat ini yang mereka nyatakan diperkirakan keberadaannya dengan anggota tubuh, karena sebenarnya itu tidak ada, dan semestinya syariat senada dengan itu. Maka tidak mungkin mereka mengemukakan dalil untuk hal itu.

Yang paling mendekati apa yang disebutkan dalam hal ini: Bahwa air *musta'mal* (yang telah digunakan) telah berpindah penghalang kepadanya, sebagaimana yang dikatakan, namun masalah ini pun masih diperdebatkan, karena sejumlah ahli ilmu mengatakan sucinya air *musta'mal.* Dan walaupun dikatakan tidak lagi suci atau bernajis, maka tidak mesti memindahkan penghalang kepadanya, sehingga dalilnya tidak sempurna. *Wallahu a'lam.*

Ketiga: Para ahli fikih menggunakan istilah hadats secara umum untuk hal-hal yang mewajibkan thaharah (bersuci), sehingga bila dibawakan hadits ini kepadanya –yakni hadits: إِذَا أَحْدَثَ "*Apabila*

berhadats"– maka mencakup semua jenis hal yang membatalkan kesucian berdasarkan penggunaan ini. Namun Abu Hurairah menafsirkan hadits pada sebagian hadits –ketika dia ditanya mengenai itu–, dengan penafsiran yang lebih khusus dari ini, yaitu angin (kentut), baik disertai suara maupun tidak. Lalu dikatakan kepadanya, "Wahai Abu Hurairah, apa itu hadats?" Dia pun menjawab, "Kentut yang tidak bersuara atau kentut yang bersuara." Kemungkinan ada indikator-indikator kondisional baginya yang menuntut pengkhususan ini.

Keempat: Hadits ini dijadikan dalil bahwa wudhu tidak diwajibkan untuk setiap shalat. Alasan pendalilan dengan ini, karena Rasulullah ﷺ menyatakan status "tidak diterima" itu terus berlanjut hingga adanya wudhu, sedangkan apa yang setelah keberadaannya berbeda dengan apa yang sebelumnya, maka hal ini menunjukkan diterimanya shalat setelah wudhu secara mutlak, dan termasuk juga shalat kedua sebelum melakukan wudhu kedua untuknya.

٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَعَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ قَالُوا: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ.

3. Dari Abdullah bin Amr bin Al Ash, Abu Hurairah dan Aisyah ﷺ, mereka berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Kecelakaanlah bagi tumit-tumit itu dari api neraka.*"[14]

---

[14] HR. Al Bukhari, dalam pembahasan: Ilmu dan pembahasan: Thaharah dari riwayat Abdullah bin Amr, dan juga pada pembahasan: Thaharah dari riwayatnya dan riwayat Abu Hurairah; Muslim, dalam pembahasan: Thaharah; An-Nasa'i pembahasan: Ilmu; dan juga oleh Ath-Thahawi.

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan wajibnya membasuh semua anggota bersuci, dan bahwa meninggalkan sebagian darinya adalah tidak sah. Adapun *nash*-nya hanya menyebutkan tumit. Sebab pengkhususan ini, bahwa itu memang ada sebabnya, yaitu bahwa Rasulullah ﷺ melihat orang-orang yang tumit-tumit mereka tampak mengkilat (karena tidak terkena basuhan air). *Alif-laam* di sini (yakni pada lafazh الأعْقَابُ) menunjukkan yang diketahui, maksudnya adalah tumit-tumit yang beliau lihat tidak tersentuh air. Kemungkinan juga tidak dikhususkan dengan tumit-tumit yang beliau lihat demikian, sehingga maksudnya adalah tumit-tumit yang sifatnya seperti sifat ini, yakni yang tidak terkena basuhan bersuci. *Alif-laam* di sini tidak bisa dianggap menunjukkan keumuman mutlak, karena disebutkan pada sebagian riwayat: "Kami melihat, bahwa kami mengusap kaki-kaki kami, maka beliau pun bersabda, '*Kecelakaanlah bagi tumit-tumit itu dari api neraka!*.'" Maka ini dijadikan dalil, bahwa mengusap kaki tidak cukup. Tapi menurutku, ini tidak tepat, karena ditafsirkan di dalam riwayat lainnya bahwa tumit-tumit itu tampak mengkilat (karena) tidak tersentuh air. Tidak diragukan lagi, bahwa ini disepakati menyebabkan ancaman tersebut.

Orang-orang yang berdalih bahwa mengusap saja tidak cukup, mereka hanya menyimpulkan dari redaksi riwayat ini saja, karena disebutkan adanya ancaman ini akibat tindakan yang berupa pengusapan saja, dan tidak terjadi peninggalan sebagian anggota

---

الأعْقَابُ adalah jamak dari عَقْبٌ –dengan *sukun* pada *qaaf* atau *kasrah*–. عَقِبُ كُلِّ شَيْءٍ artinya ujung dan akhir segala sesuatu. العَقِبُ juga berarti bagian belakang kaki yang dimana tali sandal di posisikan dari belakangnya. Ada juga riwayat: وَيْلٌ لِلْعَرَاقِيْبِ "*kecelakaanlah bagi urat-urat kaki itu,*" yakni jamak dari عُرْقُوبٌ, yaitu urat saraf besar pada urat otot di atas tumit manusia.

wudhu. Yang benar –jika semua jalur periwayatan hadits ini dipadukan–, sebagiannya menjadi dalil bagi sebagian lainnya, dan mana-mana yang dapat disingkronkan maka disingkronkan, sehingga akan jelaslah maksudnya. *Wallahu a'lam.*

Hadits ini juga dijadikan dalil, bahwa "tumit" adalah bagian untuk disucikan (anggota thaharah), maka gugurlah pendapat yang mengatakan, bahwa thaharah cukup dengan yang di bawah itu.

٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً، ثُمَّ لِيَنْتَثِرْ، وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ، وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَيْهِ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهُمَا فِي الإِنَاءِ ثَلاثًا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ. وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: فَلْيَسْتَنْشِقْ بِمِنْخَرَيْهِ مِنَ الْمَاءِ.

وَفِي لَفْظٍ: مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْشِقْ.

4. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila seseorang dari kalian berwudhu, maka hendaknya memasukkan air pada hidungnya, kemudian mendorong(nya). Dan barangsiapa ber-istijmar (bersuci dengan batu) maka hendaknya dengan hitungan ganjil. Dan bila salah seorang dari kalian bangun dari tidurnya, maka hendaknya dia mencuci kedua tangannya tiga kali sebelum memasukkannya ke dalam bejana, karena sesungguhnya seseorang dari kalian tidak mengetahui di mana letak tangannya semalam.*"

Dalam salah satu redaksi Muslim disebutkan, "*Maka hendaknya menghirup air dengan hidungnya.*"

Dalam redaksi lainnya disebutkan, "*Barangsiapa berwudhu, maka hendaknya menghirup air.*"[15]

Penjelasan:

Di sini ada beberapa masalah:

Pertama: Di dalam riwayat ini: *"Maka hendaknya menjadikan (memasukkan) pada hidungnya,"* tanpa lafazh "*air*," tapi dijelaskan pada riwayat lainnya.[16] Tidak disebutkannya itu karena redaksinya telah menunjukkan itu.

Kedua: Orang yang melihat wajibnya *istinsyaq* (menghirup air dengan hidung) berpedoman dengan ini, yaitu madzhab Ahmad. Sedangkan madzhab Asy-Syafi'i dan Malik berpendapat tidak wajib melakukan *istinsyaq*, dan keduanya mengartikan perintah ini sebagai anjuran, berdasarkan dalil yang terdapat di dalam hadits dari sabda Nabi ﷺ kepada seorang badui, *"Berwudhulah kamu sebagaimana yang Allah perintahkan kepadamu,"* beliau mengarahkannya kepada ayatnya, dan di dalamnya tidak disebutkan *istinsyaq*.[17]

---

[15] HR. Al Bukhari, dalam pembahasan: Thaharah di dua tempat dengan dua redaksi yang bereda. Salah satunya pada bab: Istinja dengan batu, dalam hitungan ganjil; An-Nasa'i, Abu Daud; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

[16] Riwayat yang tidak menyebutkan air adalah riwayat mayoritas, sementara riwayat Abu Dzar menyatakan itu.

[17] Nabi ﷺ telah menjelaskan apa yang diperintahkan Allah untuk dijelaskannya, yang mana beliau berwudhu, ber-*istinsyaq* (menghirup air dengan hidung dan menekannya keluar) dan berkumur. Dan tidak ada nukilan bahwa beliau pernah meninggalkan *istinsyaq* dan berkumul walaupun sekali. Telah diriwayatkan perintah tentang itu sebagaimana yang terdapat di sini. Di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari hadits Abu Hurairah juga, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan berkumur dan *istinsyaq*." Dengan demikian anda bisa mengetahui, bahwa apa yang dikatakan oleh pen-*syarah*

Ketiga: Pengertian yang dikenal, bahwa *istinsyaq* adalah menarik (menghirup) air ke hidung, sedangkan *istinstsar* adalah mendorongnya keluar. Ada juga orang yang menjadikan *istintsar* sebagai lafazh yang menunjukkan *istinsyaq* yang berarti menarik. Pengertian ini diambil dari النَّثْرَةُ yang berarti ujung hidung. Bentuk الاِسْتِفْعَالْ darinya mencakup penarikan dan juga pendorongan. Yang benar adalah yang pertama, karena keduanya disebutkan di dalam satu hadits, dan itu menunjukkan bahwa keduanya berbeda.

Keempat: Sabda beliau ﷺ, *"Dan barangsiapa ber-istijmar (bersuci dengan batu) maka hendaknya dengan hitungan ganjil."* Zhahirnya, bahwa maksudnya adalah penggunaan batu-batuan dalam *istithabah* (membersihkan diri setelah buang hajat besar) dan hitungan ganjilnya tiga adalah wajib menurut Asy-Syafi'i. Karena menurutnya, yang wajib dalam *istijmar* (membersihkan diri setelah buang hajat besar dengan menggunakan batu) ada dua hal, ***pertama***: Menghilangkan kotorannya, dan ***kedua***: Memenuhi tiga sapuan.

Zhahirnya perintah ini menunjukkan wajib, namun hadits ini tidak menunjukkan bahwa bilangan ganjil tersebut adalah tiga, tapi

---

dalam berdalih untuk madzhab Asy-Syafi'i dan Malik adalah hujjah atasnya, bukan hujjah baginya. Dan berdasarkan apa yang kami kemukakan, jelaslah bagi anda lemahnya pendalilan dalam menyatakan tidak wajibnya *istinsyaq* dengan hadits: عَشْرٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِيْنَ *"Sepuluh hal yang termasuk sunnah-sunnah para rasul,"* yaitu hadits hasan, di antaranya adalah *istinsyaq*. Karena *As-Sunnah* adalah jalan yang dipraktekkan, dan itu mencakup yang wajib, bukan sebagaimana yang disebutkan di dalam istilah modern dan tradisi yang diperbaharui, bahwa hadits itu sebenarnya diriwayatkan dengan redaksi: عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ *"sepuluh hal yang termasuk fithrah (kesucian)."*

diambil dari hadits lainnya.[18] Sebagian orang mengartikan *istijmar* sebagai penggunaan *bukhur* (asap wangi yang dihasilkan dari pembakaran jenis kayu tertentu, seperti gaharu dan sebagainya.) untuk pewangi, karena untuk hal itu dikatakan: تَجَمَّرَ dan اِسْتَجْمَرَ. Maka berdasarkan pengertian ini, perintah tersebut menunjukkan anjuran. Yang benar adalah yang pertama, yakni bahwa maksudnya adalah penggunaan batu.

Kelima: Sebagian mereka berpendapat wajibnya mencuci kedua tangan sebelum memasukkannya ke dalam bejana saat hendak memulai wudhu ketika bangun dari tidur berdasarkan zhahirnya perintah ini. Mereka tidak membedakan antara tidur malam dan tidur siang, karena kemutlakan sabda beliau ﷺ, *"Apabila bangun dari tidurnya."* Sementara Ahmad berpendapat wajibnya hal itu bila bangun dari tidur malam, dan tidak wajib bila bangun dari tidur siang, berdasarkan sabda beliau ﷺ, *"Di mana letak tangannya semalam?,"* sedangkan الْمَبِيتُ terjadi pada malam hari. Yang lainnya berpendapat tidak wajibnya hal

---

[18] Yaitu apa yang diriwayatkan oleh Muslim dan yang lainnya dari hadits Sufyan, bahwa Nabi ﷺ melarang *istijmar* yang kurang dari tiga batu.

HR. Ahmad; An-Nasa'I; Abu Daud; Ibnu Majah dan Ad-Daraquthni –dia mengatakan, "Sanadnya *hasan shahih.*"– meriwayatkan dari hadits Aisyah, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila salah seorang kalian pergi ke tempat buang hajat, maka hendaknya membersihkan diri dengan tiga batu, karena sesungguhnya itu mencukupinya.*" An-Nasa'i dan Abu Daud juga meriwayatkan serupa itu dari hadits Abu Hurairah.

HR. Ahmad; An-Nasa'i; Abu Daud dan Ibnu Majah dari haditsnya, bahwa Nabi ﷺ memerintahkan (ber-*istijmar*) dengan tiga batu, dan melarang menggunakan kotoran dan tulang.

HR. Asy-Syafi'i dengan lafazh, "*Dan hendaknya seseorang dari kalian ber-istinja ' dengan tiga batu.*"

itu secara mutlak, yaitu madzhab Malik dan Asy-Syafi'i, dan perintah itu diartikan sebagai anjuran.

Alasan untuk hal itu berdasarkan dua hal, yaitu: ***Pertama***: Apa yang telah kami sebutkan dari hadits orang badui, dan ***kedua***: bahwa perintah itu –walaupun zhahirnya wajib– hanya saja dipalingkan dari zhahirnya karena adanya indikator dan dalil, di mana dalil dan indikatornya di sini telah jelas menunjukkan, karena beliau ﷺ memberikan alasan dengan sesuatu yang mengindikasikan keraguan, yaitu sabda beliau, *"Karena sesungguhnya dia tidak mengetahui di mana letak tangannya semalam."* Sementara kaidah-kaidah menyatakan, bahwa keraguan tidak melahirkan kewajiban dalam hukum, jika penyerta kondisi asal yang menyelisihi kondisi sekarang memang ada, maka itu yang disertakan, dan kondisi asalnya adalah kesucian pada tangan[19] [dan dalam hal ini terdapat kehati-hatian pada masalah buruan].[20]

Keenam: Dikatakan bahwa sebab perintah ini adalah bahwa mereka ber-*istinja*' dengan batu, maka ada kemungkinan tangannya mengenai bagian kotoran dalam keadaan berkeringat sehingga terkena najis. Bila tangan itu dimasukkan ke dalam air, maka akan menajisinya, karena air yang disebutkan di dalam hadits ini adalah air yang berada di dalam bejana yang digunakan untuk berwudhu darinya, dan itu biasanya (volumenya) hanya sedikit. Pendapat lain menyebutkan, bahwa seseorang tidak terlepas dari menggaruk sesuatu yang melenting pada

---

19 Tidak benar kaidah baru diterapkan atas hadits *shahih* dan memalingkannya dari zhahirnya, bahkan semestinya hadits menjadi barometer atas semua kaidah dan istilah.

20 Apa yang di antara dua tanda kurung siku ini tidak terdapat pada naskah aslinya, tapi terdapat pada naskah-naskah lainnya.

tubuhnya, atau menepuk binatang berdarah hingga membunuhnya (nyamuk dan sebagainya), lalu darahnya menempel pada tangannya.[21]

Ketujuh: Orang-orang yang berpendapat bahwa perintah ini sebagai anjuran, mereka menganjurkan untuk mencuci tangan sebelum memasukkannya ke dalam bejana di saat hendak memulai wudhu, secara mutlak, baik dia itu baru bangun dari tidur ataupun tidak. Ada dua alasan bagi mereka dalam hal ini; ***pertama***: Bahwa hal itu disebutkan di dalam keterangan tentang sifat wudhu Nabi ﷺ tanpa menyebutkan didahului oleh tidur. ***Kedua***: Bahwa makna yang menjadi alasannya di dalam hadits ini adalah bergeraknya tangan ke sana ke mari (pada tubuh), juga terjadi dalam kondisi terjaga (bangun), karena itu hukumnya menjadi bersifat umum karena keumuman alasannya.[22]

Kedelapan: Para sahabat Asy-Syafi'i, atau sebagian dari mereka, membedakan antara kondisi orang yang bangun dari tidur dan yang tidak bangun dari tidur. Mereka berpendapat bahwa orang yang bangun dari tidur, dimakruhkan mencelupkan tangannya ke dalam bejana sebelum mencucinya tiga kali. Sedangkan tentang orang yang tidak bangun dari tidur, dianjurkan baginya untuk mencucinya sebelum memasukkannya ke dalam bejana.

Perlu diketahui perbedaan antara perkataan kami, "dianjurkan melakukan demikian" dan perkataan kami, "dimakruhkan meninggalkannya," tidak ada kelaziman (hubungan keterkaitan) antara

---

[21] Perintah untuk mencuci tangan bagi yang bangun dari tidur bukan karena adanya najis pada tangannya sehingga perintah ini menjadi benar, akan tetapi hal itu karena suatu hal yang maknawi (abstrak), yaitu yang dijelaskan di dalam sebagian hadits dengan sabda Nabi ﷺ, فَإِنَّ أَحَدَكُمْ يَبِيتُ الشَّيْطَانُ عَلَى يَدِهِ (*Karena sesungguhnya ada syetan yang bermalam di tangan salah satu dari kalian*).

[22] Itu bukan alasan pencucian tangan sehingga tidak bisa disimpulkan keumuman hukumnya dari situ.

keduanya, karena terkadang ada sesuatu yang dianjurkan untuk dilakukan namun tidak makruh bila ditinggalkan, seperti Shalat Dhuha misalnya, dan banyak lagi amalan-amalan sunnah lainnya. Jadi mencuci tangan, bagi yang tidak bangun dari tidur, sebelum memasukkannya ke dalam bejana, termasuk hal-hal yang dianjurkan. Sedangkan meninggalkannya, bagi orang yang bangun dari tidur, termasuk hal-hal yang dimakruhkan. Ada redaksi larangan memasukkan ke dalam bejana sebelum mencucinya bagi orang yang bangun dari tidur, dan itu minimalnya mengindikasikan kemakruhan.

Pembedaan ini merupakan pembedaan yang paling tepat.

Kesembilan: Dari hadits ini disimpulkan: Perbedaan antara masuknya air ke dalam najis dan masuknya najis ke dalam air. Alasannya bahwa beliau telah melarang memasukkan tangan ke dalam bejana (air di dalam bejana kecil) sebelum mencucinya karena kemungkinan najis, dan itu mengindikasikan bahwa masuknya najis ke dalam air bisa mempengaruhinya (menyebabkannya najis). Sementara perintah mencucinya dengan menuangkan (menyiramkan) air ke tangan adalah mensucikannya, dan itu mengindikasikan bahwa bersentuhannya dengan air melalui cara ini tidak merusaknya hanya karena persentuhan itu, jika tidak demikian, tentu maksud pensucian itu tidak tercapai.

Kesepuluh: Disimpulkan juga darinya bahwa air yang sedikit menjadi bernajis karena masuknya najis ke dalamnya. Karena itulah dilarang memasukkan tangan ke dalamnya karena kemungkinan bernajis, dan ini sebagai dalil bahwa meyakininya (yakni meyakini keberadaan najis) bisa mempengaruhinya (berdampak pada airnya), jika tidak demikian, maka kemungkinan adanya najis itu tidak melahirkan pelarangan tersebut. Mengenai hal ini, ada catatan dariku, karena indikasi hadits bahwa masuknya najis ke dalam air akan

mempengaruhinya, dan kemutlakan pengaruh itu lebih umum daripada pengaruh dengan penajisan. Dan berlakunya yang umum tidak melazimkan berlakunya yang khusus yang tertentu. Maka jika porsinya ditetapkan bahwa air yang sedikit bila kejatuhan najis padanya menjadi makruh, maka telah berlakulah kemutlakan pengaruh, sehingga dari itu tidak melazimkan berlakunya kekhususan pengaruh dengan penajisan.

Pandangan ini disanggah: bahwa kemakruhan itu berlaku ketika ada kesangsian (ragu-ragu), maka dampak keyakinan bukanlah kemakruhan.

Hal ini dijawab: bahwa ketika ada keyakinan maka ada tambahan pada tingkat kemakrumahan. *Wallahu a'lam.*

٥- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لاَ يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ.

وَلِمُسْلِمٍ: لاَ يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ.

5. Dari Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Janganlan seseorang dari kalian kencing di air menggenang yang tidak mengalir kemudian dia mandi darinya.*"

Riwayat Muslim, "*Janganlah seseorang dari kalian mandi di air menggenang sedangkan dia junub.*"[23]

---

[23] HR. Al Bukhari dari Abu Hurairah dengan redaksi ini; Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah, Jabir dan Ibnu Umar ﷺ.

Penjelasan:

Pembahasan tentang ini dari beberapa segi:

Pertama: Air yang menggenang adalah air yang tidak mengalir. Dan kalimat "*Yang tidak mengalir*" sebagai penegasan makna (الدَّائِمِ) menggenang. Hadits ini termasuk yang dijadikan dalil oleh para sahabat Abu Hanifah dalam menyatakan najisnya air menggenang[24] walaupun volumenya di atas dua *qullah*, karena redaksi ini bentuknya umum. Sementara para sahabat Asy-Syafi'i mengkhususkan keumuman ini, dan mereka membawakan larangan ini pada air yang kurang dari dua *qullah*.[25] Mereka berpendapat tidak najisnya air yang volumenya dua *qullah* –atau lebih– kecuali adanya perubahan padanya, hal ini berdasarkan hadits tentang dua *qullah*. Maka hadits yang bersifat umum dalam pelarangan ini dibawakan kepada yang kurang dari dua *qullah*, sebagai pengkompromian antara kedua hadits itu. Karena hadits dua *qullah* mengindikasikan tidak najisnya air dua *qullah* atau lebih, dan itu lebih khusus dari indikasi hadits yang umum yang kami sebutkan ini, sedangkan yang khusus didahulukan daripada yang umum.

---

[24] Tidak ada dalil yang jelas dan terang bagi mereka yang menunjukkan itu.

[25] Pengkhususan air dengan volume dua *qullah* yang diklaim oleh ulama madzhab Syafi'i ditetapkan tanpa dalil, karena haditsnya mengenai larangan bagi orang yang kencing saja –tidak termasuk yang lainnya– untuk mandi atau wudhu dari air yang sifatnya demikian, baik itu sedikit ataupun banyak, kecuali air yang sangat banyak sekali, karena ijma menyatakan bahwa tidak berlaku padanya hukum ini. Dan hal itu, bukan berarti karena airnya telah menjadi najis karena air kencing secara mutlak, karena hujjah telah berlaku bahwa air tidak keluar dari status kesuciannya dan sah menghilangkan hadats dengannya, kecuali bila berubah salah satu sifatnya. Jika anda membersihkan diri anda dari pengaruh fanatisme madzhab, dan anda memahami sabda Rasul ﷺ, tentu dalam hal ini anda akan mendapati hal yang sangat mudah, dan itu merupakan madzhabnya mayoritas imam kenamaan, seperti Imam Malik dan Ibnu Hazm.

Sementara itu, Ahmad memiliki pandangan lain, yaitu membedakan antara kencingnya manusia dan yang semaknanya yang berupa kotorannya, baik yang cair dan najis-najis lainnya. Kencingnya manusia dan yang semaknanya menajiskan air, walaupun air itu lebih dari dua *qullah*, adapun najis-najis lainnya maka status volume dua *qullah* diberlakukan. Tampaknya dia memandang kotoran yang disebutkan pada hadits dua *qullah* bersifat umum bila dibanding dengan najis-najis, sedangkan hadits ini bersifat khusus bila dibanding dengan kencing manusia, sehingga yang khusus didahulukan daripada yang umum bila dikaitkan dengan najis-najis yang mengenai air yang banyak. Dan kencing manusia beserta yang semakna dengannya tidak termasuk kategori najis-najis yang mengenai air dua *qullah* karena kekhususannya, sehingga hal itu menajiskan air sedangkan najis-najis lainnya tidak. Termasuk kencing yang ada *nash*-nya itu adalah apa-apa yang diketahui semakna dengan itu.

Perlu diketahui, bahwa hadits ini perlu dikeluarkan dari zhahirnya dengan pengkhususan atau pembatasan, karena telah ada kesamaan pendapat bahwa air yang sangat banyak tidak dipengaruhi oleh najis. Kesamaan pendapat juga menyatakan bahwa air itu bila berubah karena najis maka tidak boleh digunakan. Pendapat Malik ***rahimahullah***, bila larangan itu diartikan sebagai pemakruhan –karena keyakinannya bahwa air tidak bernajis kecuali bila berubah–, maka harus keluar darinya bentuk perubahan karena najis, yakni dihukumi dengan kemakruhan, karena hukum asalnya adalah haram. Jadi menurut semuanya, harus keluar dari zhahirnya.

Para sahabat Abu Hanifah mengatakan, "Keluar darinya (keluar dari pengertian tersebut) air yang sangat banyak sekali bersasarkan ijma.

Maka selain itu tetap pada hukum *nash* ini, termasuk juga air yang lebih dari dua *qullah*."

Para sahabat Asy-Syafi'i mengatakan, "Keluar darinya air yang sangat banyak sekali berdasarkan *ijma* yang kalian sebutkan itu. Dan keluar juga darinya air dua *qullah* atau lebih berdasarkan hadits dua *qullah*. Sedangkan air yang kurang dari dua *qullah* tetap tercakup oleh hadits ini."

Orang yang membela pendapat Ahmad tersebut berkata, "Apa yang kalian sebutkan itu keluar dari itu, sedangkan air yang kurang dari dua *qullah* tetap tercakup oleh *nash* ini, kecuali yang lebih dari dua *qullah*. Konotasi hadits dua *qullah* bersifat umum mengenai najis-najis, lalu dikhususkan dengan kencing manusia."

Pihak yang menyelisihi pendapat mereka bisa mengatakan, "Kami telah mengetahui secara pasti, bahwa larangan ini sebenarnya untuk makna mengenai kenajisan, dan tidak mendekatkan diri kepada Allah dengan hal yang dicampurinya. Makna ini menyamakan semua macam najis, dan tidak ada pengkhususan kencing manusia darinya berdasarkan makna ini. Karena yang sesuai dengan makna ini –yakni suci dari kotoran– semestinya adalah apa yang lebih kotor maka lebih mengena pada makna ini dan lebih cocok baginya. Sedangkan kencingnya manusia tidak lebih kotor dari najis-najis lainnya, bahkan dipandang sama dengan yang lainnya atau lebih ringan. Maka tidak ada artinya mengkhususkannya tanpa selainnya dalam pelarangan ini. Karena itu, hadits ini diartikan, bahwa penyebutan kencing hanya untuk mengingatkan najis lainnya yang sama dengannya dalam makna kotoran. Berpedoman dengan zhahirnya saja di sini –karena maknanya yang sudah cukup jelas dan cakupannya terhadap semua jenis najis– adalah merupakan suatu kebenaran yang murni."

Adapun pendapat Malik ﷺ: Jika larangan ini diartikan sebagai pe-*makruh*-an, maka hukum hadits itu terus berlaku baik pada yang sedikit maupun banyak, tanpa ada pengecualian yang disepakati [yaitu air yang sangat banyak][26] di samping juga terjadi *ijma* tentang haramnya mandi setelah berubahnya air itu karena kencing. Ini berarti membawakan satu lafazh kepada dua makna yang berbeda, dan itu merupakan masalah ushul. Jika kita menjadikan larangan itu untuk pengharaman, maka penggunaannya dalam makna pemakruhan dan pengharaman adalah penggunaan satu lafazh dalam makna sebenarnya dan kiasannya. Namun kebanyakan orang melarangnya, *wallahu a'lam.*

[Berkenaan dengan hal ini dikatakan: Bahwa kondisi perubahan itu diambil dari selain lafazh ini, maka hal ini tidak melazimkan penggunaan satu lafazh dalam dua makna yang berbeda. Ini cukup mengena, hanya saja dari situ harus ada pengkhususan dalam hadits ini, dan yang dikhususkan itu adalah *ijma* tentang najisnya air yang berubah.][27]

Kedua: Perlu diketahui, bahwa larangan mandi itu tidak mengkhususkan mandi, tapi wudhu juga termasuk di dalam maknanya, bahkan ini telah disebutkan secara jelas pada sebagian riwayat: "*Janganlah seseorang dari kalian kencing di air menggenang (tidak mengalir) kemudian wudhu darinya.*" Walaupun tidak ada riwayat demikian, tentu hal itu dapat diketahui karena kesamaan wudhu dan mandi dalam hukum ini berdasarkan pemahaman makna yang kami

---

26 Apa yang di antara dua tanda kurung siku ini tidak terdapat di dalam naskah aslinya.

27 Apa yang di antara dua tanda kurung siku ini tidak terdapat di dalam naskah aslinya dan tidak pula di dalam naskah 'خ,' tapi terdapat di dalam anotasi naskah 'س,' dan disebutkan bahwa itu termasuk naskah.

sebutkan, dan bahwa maksudnya adalah menjaga dari mendekatkan diri kepada Allah dengan hal-hal yang kotor.

Ketiga: Disebutkan di dalam sebagian riwayat: ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ (*kemudian mandi darinya*), dan dalam sebagian lainnya disebutkan: ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ (*kemudian mandi di dalamnya*), makna keduanya berberda, dimana masing-masing dari keduanya melahirkan hukum berdasarkan *nash* dan yang lainnya melalui penyimpulan. Kalaupun tidak ada riwayat dengan lafazh فِيهِ (di dalamnya), tentu keduanya sama, berdasarkan apa yang telah kami sebutkan.

Keempat: Yang kebathilannya diketahui secara pasti adalah pendapatnya golongan zhahiriyah yang kaku: bahwa hukum ini dikhususkan pada kencing di air, sehingga menurut mereka, bila kencing di dalam sebuah guci lalu dituangkan ke dalam air, maka tidak apa-apa (tidak menajiskan), atau kencing di luar air, lalu mengalir ke dalam air itu, maka menurut mereka bahwa itu juga tidak apa-apa. Sedangkan ilmu yang pasti menyatakan bathilnya pendapat mereka, karena kedua kasus ini sama-sama berdampak terhadap air tersebut, dan bahwa maksudnya adalah menghindarkan air dari sesuatu yang bernajis. Dan ini bukan dari perkiraan, tapi ini pasti.

Adapun riwayat yang kedua, yaitu sabda beliau ﷺ, "*Janganlah seseorang dari kalian mandi di air menggenang sedangkan dia junub*)," ini dijadikan dalil dalam masalah air *musta'mal* (yang telah digunakan),[28]

---

28 Larangan dalam hal ini adalah karena adanya kotoran, dan itu ditunjukkan oleh perkataan Abu Hurairah, perawi hadits ini, "Dengan mencidukinya." Dan juga ditunjukkan oleh perbuatan Nabi ﷺ dan sabda beliau yang menunjukkan tidak keluarnya air dari status kesucian karena penggunaan, seperti: Beliau ﷺ mengusap kepalanya dengan sisa air pembasuh kedua tangannya, dan beliau menggunakan air sisa isterinya, Maimunah. Dan juga sabda beliau kepadanya

dan bahwa mandi di air tersebut akan merusaknya (yakni tidak mensucikan). Karena larangan yang disebutkan di sini hanya sekadar mandi, maka ini menunjukkan terjadinya kerusakan hanya karena hal tersebut, yaitu keluar dari status layak digunakan untuk bersuci, baik itu karena kenajisannya, atau karena ketidak suciannya. Namun demikian, harus ada pengkhususan dalam hal ini, karena air yang banyak –baik itu dua *qullah* atau lebih menurut madzhab Asy-Syafi'i, ataupun yang sangat banyak menurut madzhab Abu Hanifah–, tidak terpengaruh oleh penggunaan. Sementara Malik, karena memandang bahwa air yang *musta'mal* adalah suci, hanya saja makruh, mengartikan larangan ini sebagai pemakruhan.

Ini dibenarkan oleh realita, bahwa macam-macam pemanfaatan air tidak dikhususkan untuk bersuci, dan hadits ini bersifat umum dalam pelarangan tersebut. Maka jika diartikan sebagai pengharaman karena rusaknya pengeluaran air dari status kesuciannya, maka itu tidak tepat, karena sebagian manfaat air masih tetap ada setelah keluar dari status kesuciannya. Dan bila diartikan sebagai pemakruhan, maka kerusakahannya bersifat umum, karena air itu menjadi kotor setelah mandi di dalamnya, dan ini madharat bagi yang ingin menggunakannya untuk bersuci atau mandi, sehingga larangan itu tetap berlaku bila dilihat dari segi kerusakan-kerusakan yang bisa terjadi, hanya saja lafazhnya

---

(Maimunah), إِنَّ الْمَاءَ لاَ يَجْنُبُ "*Sesungguhnya air itu tidak junub,*" yang mana sebelumnya dia mengatakan kepada beliau, "Sesungguhnya aku tadi junub." Hukum asal pada air adalah suci sampai ada *nash* yang mengeluarkannya dari status itu. Adapun penetapan hukum berdasarkan perkiraan termasuk hal memberatkan yang dikesampingkan Allah dari syariat-Nya. Dan ini merupakan madzhab mayoritas ulama kenamaan, seperti Al Hasan Al Bashri, An-Nakha'i, Sufyan Ats-Tsauri, Malik, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i dalam salah satu dari tiga riwayat darinya, dan madzhab mayoritas kalangan zhahiriyah. Pen-*syarah* sendiri cenderung kepada hal ini pada ulasan mendatang.

diartikan sebagai kiasan, yakni mengartikan larangan ini sebagai pemakruhan, karena yang sebenarnya itu adalah pengharaman.

٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً. وَلِمُسْلِمٍ: أُولاهُنَّ بِالتُّرَابِ.

وَلَهُ فِي حَدِيثِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُغَفَّلٍ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعاً وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ.

6. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila anjing minum di bejana salah seorang kalian, maka hendaknya dia mencucinya tujuh kali.*" Riwayat Muslim, "*Yang pertamanya dengan tanah.*"

Riwayat Muslim juga memiliki hadits dari Abdullah bin Mughaffal: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila anjing menjilat pada bejana maka hendaknya kalian mencucinya tujuh (kali), dan lumurilah yang kedelapannya dengan tanah.*"[29]

Penjelasan:

Ada beberapa masalah di sini:

[29] HR. Al Bukhari, pada bab: Wudhu dengan redaksi ini; Muslim dari beberapa jalur dengan redaksi yang bermacam-macam; Abu Daud; An-Nasa'i; Ibnu Majah serta At-Tirmidzi, dan dia berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Masalah pertama: Zhahirnya perintah mencuci karena bernajisnya bejana. Yang lebih kuat dari hadits ini dalam hal menunjukkannya kepada hal tersebut, yang berupa riwayat yang *shahih*, adalah sabda beliau ﷺ, *"Sucinya bejana seseorang dari kalian jika anjing menjilat padanya adalah dicuci tujuh (kali),"* karena lafazh طُهُورُ (suci/kesucian) digunakan baik dari hadats maupun dari kotoran, dan pada bejana itu secara jelas tidak ada hadats, maka jelaslah bahwa itu adalah karena kotoran. Malik mengartikan perintah ini sebagai ketaatan karena keyakinannya tentang kesucian air dan bejana. Ini juga di-*rajih*-kan oleh para sahabatnya dengan penyebutan bilangan yang khusus ini, karena jika hal itu karena kenajisan, tentu cukup dengan pencucian yang kurang dari tujuh kali, karena hal itu tidak lebih berat daripada najisnya kotoran, dan untuk penyucian kotoran itu sendiri cukup dengan pencucian yang kurang dari tujuh kali. Namun mengartikannya sebagai penajisan adalah lebih tepat, karena ketika hukumnya berotasi antara statusnya sebagai ketaatan atau makna yang rasional (bisa dinalar), maka pengartiannya sebagai makna yang rasional adalah lebih tepat, karena sangat jarangnya ketaatan bila dibanding dengan hukum-hukum yang maknanya rasional.

Adapun statusnya tidak lebih berat daripada kenajisan kotoran, maka ini terlarang bagi yang menyatakan kenajisannya. Memang tidak lebih kotor daripada kotoran, namun penilaian berat tidak bertopang pada pertambahan tingkat kotoran.

Lain dari itu, jika asal maknanya rasional, maka kami berpendapat dengannya. Jika di dalam perinciannya terdapat hal yang maknanya tidak rasional dalam perincian, maka hal itu tidak mengurangi kadar yang asal, dan hal semacam ini banyak terdapat di dalam syariat. Jika tidak tampak pertambahan pada kadar beratnya kenajisan, maka

dalam hal ketaatan, kami membatasinya pada bilangan tersebut, dan berjalan pada asal makna berdasarkan rasioanalisasi makna.[30]

Masalah kedua: Bila sudah jelas perintah pencucian itu karena kenajisan, maka ini dijadikan dalil dalam menyatakan najisnya anjing. Dan dalam hal itu ada dua cara bagi mereka:

Pertama: Bahwa bila telah pasti kenajisan mulutnya karena kenajisan liurnya, yang mana itu merupakan bagian dari mulutnya, sedangkan mulutnya merupakan bagian termulianya, maka apalagi bagian tubuh lainnya.

---

[30] Dari penelitian-penelitian kedokteran modern diketahui bahwa alasan pencucian bejana tujuh kali karena dijilat anjing adalah bahwa di dalam lambung mayoritas anjing terdapat cacing pita yang sangat kecil, panjangnya 4 mm. Bila anjing membuang kotoran, maka keluarlah telur-telurnya dengan sangat banyak pada kotorannya, lalu dari situ banyak yang menempel pada bulunya yang di dekat (sekitar) duburnya –sementara kebiasaan anjing adalah membersihkan tempat keluarnya kotoran dengan lidahnya–, maka lidah dan mulutnya pun terkontaminasi oleh itu, lalu menyebar ke bulu-bulu lainnya melalui lidahnya atau lainnya. Lalu jika anjing itu menjilat pada suatu bejana, atau dicium oleh manusia –sebagaimana yang biasa dilakukan oleh orang-orang Eropa dan para peniru mereka–, maka sebagian telur itu ikut menempel, dan menjadi mudah untuk sampai ke mulutnya ketika makan atau minumnya, lalu dari situ sampailah kepada perut. Lalu dari situ lahirlah janin-janin yang membuat lubang-lubang pada dinding perut dan lambung, lalu masuk ke saluran darah, lalu menimbulkan berbagai macam penyakit pada otak, hati, paru-paru dan sebagainya. Sementara itu, membedakan anjing yang terkena cacing ini sangatlah sulit, karena memerlukan waktu yang lama dan penelitian mendetail dengan menggunakan alat yang tidak diketahui cara penggunaannya kecuali oleh sebagian kecil orang, maka batasan syariat dalam hal ini sebagai tindakan preventif, dan mencuci yang dijilatnya sebanyak tujuh kali adalah untuk melindungi bejana agar tidak ada sesuatu pun yang menempel padanya dari apa yang kami sebutkan tadi. Itulah inti hikmah dan kebenarannya. *Wallahu a'lam.*

Kedua: Jika liurnya najis –sedangkan itu adalah keringat mulutnya–, maka mulutnya najis, sedangkan keringat merupakan bagian yang disarikan dari tubuh, maka semua keringatnya adalah najis, sehingga semua tubuhnya adalah najis berdasarkan apa yang telah kami sebutkan, bahwa keringat merupakan bagian dari tubuh.

Maka dengan demikian jelaslah bahwa hadits ini hanya menunjukkan kenajisan apa yang terkait dengan mulut, dan bahwa kenajisan bagian tubuh lainnya berdasarkan penyimpulan.

Ada suatu pembahasan mengenai hal ini, yaitu dikatakan: bahwa hadits ini hanya menunjukkan najisnya bejana yang dijilat. Dan itu merupakan kadar perpaduan antara najisnya dzat liur dan dzat mulut, atau kenajisan keduanya karena dominasi penggunaan kenajisan. Hal yang menunjukkan kepada perpaduan tidaklah menunjukkan kepada salah satunya secara khusus, sehingga hadits ini tidak menunjukkan najisnya mulut saja atau liur saja. Maka tidaklah tepat untuk menunjukkan najisnya seluruh tubuh anjing.

Pandangan ini disanggah, bahwa dikatakan: bila alasannya karena kenajisan mulut atau liur –sebagaimana yang kalian isyaratkan–, maka melazimkan dua hal, yaitu bisa menerapkan pengkhususan pada yang umum, atau menetapkan hukum tanpa berdasarkan alasannya. Sebab, jika dinyatakan sucinya mulut anjing dengan air yang banyak[31] atau dengan cara lainnya, lalu anjing itu menjilat pada bejana, maka diharuskan mencuci bejana itu atau tidak? Jika ternyata tidak, berarti itu adalah pengkhususan yang umum, dan bila ternyata harus, berarti itu

---

[31] Pada naskah س dicantumkan: Karena jika kita nyatakan terbebasnya mulut anjing dari najis yang mengenainya, baik dengan penyuciannya atau dengan cara lainnya.

penetapan hukum tanpa berdasarkan alasannya, dan keduanya ini menyelisihi asalnya.

Yang bisa dikemukakan untuk menjawab pertanyaan ini adalah dikatakan: Hukum itu ditopangkan pada faktor dominasi (kebanyakan), sedangkan apa yang kalian sebutkan itu sangatlah jarang, itu tidak dianggap. Jika pembahasan ini berakhir sampai di sini, maka menguatkan pendapat yang mengatakan, bahwa pencucian itu karena kotornya anjing.

Masalah ketiga: Hadits ini adalah *nash* dalam pemberlakukan bilangan tujuh pada jumlah pencucian, dan ini merupakan hujjah (bantahan) terhadap pendapat Abu Hanifah yang mengatakan bahwa itu dicuci tiga kali.

Masalah keempat: Di dalam riwayat Ibnu Sirin ada tambahan: التُّرَاب (tanah). Asy-Syafi'i dan para ahli hadits berpendapat dengannya. Tambahan ini tidak terdapat di dalam riwayat Malik, maka dia tidak berpendapat dengannya, padahal tambahan dari perawi *tsiqah* dapat diterima, sementara yang lainnya pun sependapat dengannya.

Masalah kelima: Ada perbedaan riwayat dalam pencucian dengan tanah. Pada sebagiannya disebutkan dengan lafazh: أُولاَهُنَّ (*yang pertamanya*), pada sebagian lainnya disebutkan dengan lafazh: أُخْرَاهُنَّ (*yang lainnya*), dan pada sebagian lainnya disebutkan: إِحْدَاهُنَّ (*salah satunya*). Menurut Asy-Syafi'i dan para sahabatnya, bahwa maksudnya, terjadinya pencucian dengan tanah pada salah satunya, dan telah dikuatkan bahwa itu adalah pada kali yang pertama, karena bila yang pertamanya dengan tanah, lalu diperkirakan sebagian bekas (percikan) pencucian mengenai sebagian bagian-bagian suci lainnya maka tidak perlu lagi penggunaan tanah, tapi bila diakhirkan (penggunaan

tanahnya), lalu bekas (percikan) pencucian sebelumnya mengenai sebagian bagian-bagian yang suci, maka perlu digunakan tanah. Jadi penggunaan pertama kali lebih sesuai dengan maksudnya sehingga lebih utama.

Masalah keenam: Riwayat yang di dalamnya disebutkan: وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ "*Dan lumurilah yang kedelapannya dengan tanah,*" mengindikasikan tambahan yang kedua secara jelas. Demikian yang dikatakan oleh Al Hasan Al Bashri. Ada juga yang mengatakan, bahwa yang lainnya tidak mengatakan demikian. Kemungkinan maksudnya adalah para ulama terdahulu.[32] Sedangkan haditsnya adalah kuat dalam hal ini, maka orang yang tidak berpendapat demikian perlu menakwilkannya dengan cara yang mengandung pemaksanaan.[33]

Masalah ketujuh: Sabda beliau ﷺ, فَاغْسِلُوهُ سَبْعًا، أُولاَهُنَّ، أَوْ أُخْرَاهُنَّ بِالتُّرَابِ "*Maka cucilah tujuh kali, yang pertamanya atau yang*

[32] Ini dikatakan oleh Ahmad bin Hanbal dan yang lainnya. Diriwayatkan juga dari Malik. Alasan Asy-Syafi'i dalam hal ini adalah apa yang dinukil dari Imam Asy-Syafi'i *rahimahulah*, bahwa dia berkata, "Aku tidak melihat ke-*shahih*-annya, tapi ini tidak tepat bagi yang memandang ke-*shahih*-annya." Apalagi Asy-Syafi'i sendiri telah berwasiat, bahwa bila haditsnya *shahih*, maka itu adalah madzhabnya, sementara riwayat Abdullah bin Mughaffal yang menyebutkan dengan lafazh: وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ (*dan lumurilah yang kedelapannya dengan tanah*) lebih *shahih* daripada riwayat dengan lafazh: إِحْدَاهُنَّ (*salah satunya*). Ibnu Mandah berkata, "Sanadnya disepakati *shahih*." Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Mengambil hadits Ibnu Mughaffal melazimkan pengambilan hadits Abu Hurairah, tapi tidak sebaliknya. Dan tambahan dari perawi *tsiqah* dapat diterima.".

[33] Demikian ini, karena orang yang tidak mengatakan "kedelapannya" –seperti para ulama madzhab Syafi'i– mengatakan, bahwa maksudnya adalah cucilah tujuh kali, salah satunya dengan tanah disertai air. Maka seakan-akan tanah itu berperan sebagai pencucian sehingga disebut yang kedelapan..

lainnya dengan tanah" menunjukkan kepada apa yang disebutkan oleh para sahabat Asy-Syafi'i,[34] bahwa tidak cukup hanya dengan menaburkan tanah pada tempatnya (bagian yang terkena najis), tapi harus dicampurkan pada air dan di kenakan pada tempatnya.

Alasannya: Bahwa beliau menjadikan pencucian dengan tanah termasuk di dalam kategori[35] yang disebut pencucian, sedangkan menaburkan tanah pada tempatnya (bagian yang terkena najis) tidak disebutkan pencucian. Ini memang memungkinkan. Tapi ada kemungkinan lain, karena bila ditaburkan tanah pada tempatnya, lalu diikuti dengan air, maka bisa juga disebut pencucian dengan tanah, dan memang seperti inilah yang terdapat dalam perintah Nabi ﷺ dalam memandikan mayat (jenazah) dengan air dan bidara, yaitu menurut orang yang memandang bahwa air yang berubah karena sesuatu yang suci adalah tidak mensucikan, jika diberlakukan sesuai zhahirnya hadits dalam hal cukupnya dengan satu kali pencucian (pemandian), karena dengan begitu tercapai sebutan pencucian (pemandian), [dan ini adalah baik[36]].

Hanya saja, kalimat وَعَفِّرُوهُ (*dan lumurilah*) mengesankan cukupnya penggunaan tanah dengan cara menaburkan tanah pada tempatnya, walaupun mencampurkannya dengan air tidak menafikan statusnya sebagai pelumuran secara bahasa, maka adalah benar apa yang mereka katakan, akan tetapi saat itu lafazh التَّعْفِيرُ diartikan sebagai penaburan tanah pada tempatnya, yang diikuti dengan mengucurkan air kepadanya. Sementara hadits yang menunjukkan kriteria sebutan

---

34 Di dalam naskah س dicantumkan: Para sahabat Asy-Syafi'i, atau sebagian mereka.

35 Di dalam naskah س dicantumkan: Sebutan.

36 Tambahan dari naskah س.

pencucian, memang menunjukkan kepada pencampurannya dengan air dan penyampaikannya ke tempatnya dengan air, maka itu adalah perkara tambahan atas kemutlakan makna التعفير, dengan perkiraan yang kami sebutkan, yaitu cakupan sebutan التعفير terhadap kedua bentuk itu, yaitu penaburan tanah dan menyiramnya dengan air.

Masalah kedelapan: Hadits ini bersifat umum, berlaku pada semua anjing. Dalam madzhab Malik ada pendapat yang mengkhususkannya dengan anjing yang dilarang pemanfaatannya. Namun pendapat yang lebih mendekati kebenaran adalah bersifat umum, karena *alif* dan *laam*, bila tidak ada dalil yang menunjukkan untuk mengalihkannya kepada sesuatu tertentu yang telah diketahui, maka zhahirnya adalah menunjukkan keumuman. Adapun orang yang memandang kekhususan, maka dia mengambilnya dari indikator yang mengalihkan keumuman itu dari zhahirnya, karena mereka memang dilarang mengambil anjing kecuali untuk keperluan-keperluan khusus. Sementara perintah mencuci bersamaan dengan mencampur dengan tanah adalah sebagai hukuman yang sesuai dengan pengkhususan itu bagi yang melanggar larangan dalam mengambil anjing yang dilarang diambil manfaatnya. Adapun orang yang mengambil anjing yang boleh dimanfaatkan, maka kewajiban pencucian dengan mencampurkan tanah adalah merupakan sesuatu hal yang sulit dan berat baginya, dan itu tidak sesuai dengan izin dan pembolehan dalam pengambilan (pemanfaatan). Hal ini bertopang pada status adanya indikator dalam pelarangan.[37]

Masalah kesembilan: "Bejana" lafadz ini umum, bersifat mencakup semua bejana, dan perintah mencucinya adalah karena adanya najis. Jika dipastikan demikian, maka konsekwensinya adalah

---

37 Di dalam naskah ش dicantumkan: Dalam perintah pencucian bejana.

najisnya semua yang ada di dalamnya, sehingga berkonsekwensi adanya pelarangan untuk menggunakan bejana tersebut. Madzhab Malik berpendapat bahwa yang dilarang digunakan adalah hanya airnya saja, adapun makanan yang dijilat anjing, maka tidak perlu ditumpahkan (dibuang) dan juga tidak perlu dijauhkan. Namun ada perintah untuk menumpahkan (membuang) secara mutlak pada sebagian riwayat yang *shahih*.[38]

Masalah kesepuluh: Zhahirnya perintah ini menunjukkan wajibnya. Sementara madzhab Malik berpendapat bahwa perintah dalam hadits ini sebagai anjuran.[39] Tampaknya, karena dia meyakini sucinya anjing –berdasarkan dalil yang menunjukkan hal itu– maka dia menjadikan itu sebagai indikator yang mengalihkan perintah itu dari zhahirnya, yaitu dari wajib kepada anjuran. Memang terkadang perintah dialihkan dari zhahirnya berdasarkan suatu dalil.

Masalah kesebelas: Kalimat بِـــالتُّرَابِ (*dengan tanah*) menunjukkan penetapannya (untuk menggunakan tanah). Dalam madzhab Syafi'i ada pendapat –atau pandangan–, bahwa sabun, sikat dan mencuci delapan (kali) bisa menggantikan peran tanah, berdasarkan anggapan bahwa yang dimaksud بِالتُّرَابِ (*dengan tanah*) adalah tambahan pembersihan, sementara sabun dan sikat bisa menggantikan peran itu.

---

[38] Yaitu riwayat Muslim dan An-Nasa'i dari Abu Hurairah. Dan itu sebagai hujjah bagi yang mengatakan pencucian itu karena najis, karena penumpahan itu lebih umum daripada berupa air atau makanan. Seandainya itu memang suci, maka tidak akan diperintahkan untuk ditumpahkan (dibuang) karena adanya larangan menyia-nyiakan harta.

[39] Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath*, "Yang dikenal di kalangan para sahabat Malik adalah riwayat yang menyatakan bahwa itu najis, namun kaidahnya bahwa air tidak bernajis kecuali bila berubah, maka tidak wajib dengan bilangan tujuh untuk (pencucian) najis, tapi itu hanya sebagai ketaatan.

Menurut kami, pendapat ini lemah, karena bila *nash*-nya menyebutkan sesuatu tertentu dan mengandung makna yang dapat mengkhususkan itu, maka tidak sah menggugurkan *nash* dan memberlakukan sesuatu yang dapat dikhususkan padanya. Dan perintah dengan tanah – walaupun memungkinkan apa yang mereka sebutkan, yaitu sebagai tambahan pembersihan–, tapi kami tidak menetapkan makna itu, karena disertai juga dengan makna lain, yaitu pemaduan antara dua alat penyuci, yaitu air dan tanah, sedangkan makna ini tidak terdapat pada sabun dan sikat.

Lain dari itu, makna-makna yang disimpulkan ini bila tidak ada padanya selain kesesuaian, maka perkara itu tidak kuat, dan kalaupun ada kemungkinan-kemungkinan padanya, maka yang benar adalah mengikuti *nash*-nya.

Kemudian dari itu, makna yang disimpulkan itu bila ternyata *nash*-nya menuntut pengguguran atau pengkhususan, maka menurut semua ahli ushul bahwa itu tertolak.

٧- عَنْ حُمْرَانَ -مَوْلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ- رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْا: أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ دَعَا بِوَضُوءٍ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ مِنْ إِنَائِهِ، فَغَسَلَهُمَا ثَلاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْوَضُوءِ، ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاثًا، وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلاثًا، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ غَسَلَ كِلْتَا رِجْلَيْهِ ثَلاثًا، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا، وَقَالَ: مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ، لاَ يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ

7. Dari Humran *maula* Utsman bin Affan ﷺ, bahwa dia melihat Utsman meminta diambilkan air wudhu. Lalu dia menyiramkan pada kedua tangannya dari bejananya, lalu membasuh keduanya tiga kali, kemudian memasukkan tangan kanannya ke dalam air wudhu, kemudian berkumur, ber-*istinsyaq* dan ber-*istintsar*, kemudian membasuh wajahnya tiga kali, dan kedua tangannya hingga sikut sebanyak tiga kali, kemudian mengusap kepalanya, kemudian membasuh kedua kakinya tiga kali, kemudian berkata, "Aku melihat Nabi ﷺ berwudhu menyerupai wudhuku[40] ini, dan beliau bersabda, '*Barangsiapa berwudhu menyerupai wudhuku ini, kemudian shalat dua raka'at tanpa berbicara kepada dirinya pada keduanya, maka akan diampuni dosanya yang telah lalu*.'"[41]

Penjelasan:

Utsman bin Affan bin Abu Al Ash bin Umayyah bin Abd Syams bin Abdu Manaf. Nasabnya bertemu dengan Rasulullah ﷺ pada Abdu Manaf, dia termasuk yang lebih dulu masuk Islam. Dia pun turut berhijrah dalam dua hijrah. Dia menikah dengan dua puteri Rasulullah ﷺ, menjabat sebagai khalifah setelah Umar bin Khaththab ﷺ, dan terbunuh pada hari Jum'at, tanggal 18 Dzulhijjah tahun 35 Hijriyah. *Maula*-nya adalah Humran bin Aban bin Khalid, dulunya termasuk tawanan Ain At-Tamr, kemudian pindah ke Bahsrah. Jama'ah menjadikannya sebagai hujjah, dan dia sebagai seorang pembesar.

---

[40] Kata الْوُضُوْءُ adalah derivasi dari الْوَضَاءَةُ, yaitu bersih dan bagus. Dikatakan وَجْــهٌ نَظِيفٌ وَوَضِيءٌ apabila wajah itu terbebas dari sesuatu yang memburukkannya.

[41] HR. Al Bukhari, bab: Thaharah dengan lafazh ini dua kali dan dengan dua sanad berbeda, dalam pembahasan: Puasa; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud dan An-Nasa'i.

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Kata الْوَضُوْءُ, dengan *fathah* pada *wawu*, adalah sebutan untuk air, sedangkan dengan *dhammah* (الْوُضُوْءُ) adalah sebutan *fi'l* (perbuatan) pada kebanyakan pemakaian. Jika dengan *fathah* pada *wawu* (الْوَضُوْءُ) sebagai sebutan untuk air –sebagaimana yang kami sebutkan–, apakah itu juga sebagai sebutan untuk air secara mutlak, atau hanya sebutan untuk air dengan kriteria statusnya sebagai air yang dipergunakan untuk wudhu atau diproyeksikan untuk wudhu? Dalam hal ini ada catatan yang perlu ditelaah lebih dalam, dan bertopang padanya suatu kaidah fikih, yaitu bahwa pada sebagian hadits yang dijadikan dalil dalam menyatakan sucinya air *musta'mal* (yang telah dipakai), adalah perkataan Jabir, فَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ (Lalu dia mengucurkannya kepadaku dari air wudhunya). Karena jika kita menjadikan الْوَضُوْءُ sebagai sebutan untuk air secara mutlak, maka kalimat فَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ (Lalu dia mengucurkannya kepadaku dari air wudhunya) tidak mengandung dalil yang menunjukkan sucinya air *musta'mal*, karena perkiraannya: Lalu dia mengucurkan kepadaku dari airnya. Dan airnya itu tidak mesti berupa air yang telah digunakan[42] untuk membasuh anggota wudhunya, karena kita membicarakan bahwa الْوَضُوْءُ adalah sebutan untuk air secara mutlak. Tidak melazimkan demikian, maka bisa jadi yang dimaksud dengan وَضُوئِهِ adalah sisa air yang dia berwudhu dengan sebagiannya, bukan air yang telah digunakan untuk membasuh anggota wuduhunya. Karena itu di situ tidak terdapat dalil, dari segi lafazh sebagaimana yang

---

[42] Di dalam naskah س dicantumkan: Digunakannya.

disebutkan[43], yang menunjukkan sucinya air *musta'mal.* Tapi jika kita menjadikan الْوَضُوْء –dengan *fathah* pada *wawu*– sebagai air yang dibatasi dengan *idhafah* kepada الْوُضُوْء –dengan *dhammah* pada *wawu*–, yakni penggunaannya pada anggota wudhu, atau dipersiapkan untuk itu, maka di sini bisa dikatakan: Di sini terkandung dalil. Karena وَضُوْءَهُ mengandung arti antara: airnya yang dipersiapkan untuk الْوُضُوْء (wudhu) –dengan *dhammah*–, dan: airnya yang telah digunakan berwudhu. Membawakannya kepada (mengartikannya dengan) yang kedua adalah lebih utama, karena itulah hakikatnya, atau yang lebih mendekat hakikatnya, sedangkan penggunaannya dengan makna air yang dipersiapkan (untuk wudhu) adalah kiasan. Dan membawakannya kepada yang hakikat atau yang lebih mendekati hakikat adalah lebih utama.

Kedua: Redaksi فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ "*Lalu dia menyiramkan pada kedua tangannya*" mengandung anjuran mencuci kedua tangan sebelum memasukkannya ke dalam bejana di saat permulaan wudhu secara mutlak. Sementara hadits yang lalu menunjukkan dianjurkan untuk mencuci kedua tangan setelah bangun dari tidur. Kami telah menyebutkan perbedaan antara kedua hukum ini, dan bahwa hukumnya ketika bangun dari tidur adalah dianjurkan, dan bahwa ketika bangun dari tidur adalah makruh memasukkannya ke dalam bejana sebelum mencucinya.

Ketiga: Redaksi عَلَى يَدَيْهِ (*Pada kedua tangannya*), disimpulkan darinya: penyiraman pada keduanya secara bersamaan. Dan telah dijelaskan di dalam riwayat lainnya, bahwa dia menyiramkan dengan

---

[43] Di dalam naskah س dicantumkan: Mereka maksudkan.

tangan kanannya kepada tangan kirinya, kemudian membasuh keduanya.

Redaksi غَسَلَهُمَا (*membasuh keduanya*) merupakan kalimat *musytarak* (mengandung dua makna atau lebih), yaitu antara membasuh keduanya secara bersamaan atau terpisah (sendiri-sendiri). Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai mana yang lebih utama.

Keempat: Redaksi ثَلاَثَ مَرَّاتٍ (*tiga kali*) menjelaskan apa yang tidak disinggung mengenai penyebutan bilangan pada hadits Abu Az-Zunar dari Al A'raj dari Abu Hurairah yang lalu, yaitu pada redaksi: إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ (*Apabila seseorang dari kalian bangun*), dari riwayat Malik dan yang lainnya. Disebutkan juga di dalam hadits Abu Hurairah tentang penyebutan bilangan itu, yang terdapat di dalam *Ash-Shahih*, dan itu telah disebutkan oleh pengarang.

Kelima: Redaksi ثُمَّ تَمَضْمَضَ (*kemudian berkumur*) menunjukkan urutan antara pembasuhan tangan dan berkumur. Asal makna lafazh ini mengindikasikan gerakan, contohnya: مَضْمَضَ النُّعَاسُ فِي عَيْنَيْهِ (kantuk memberikan gerakan di kedua matanya). Dan di dalam Sunnah ini –yakni berkumur saat berwudhu– digunakan untuk menunjukkan makna bergeraknya air di mulut. Sebagian ahli fikih mengatakan, bahwa الْمَضْمَضَةُ adalah menjadikan air di mulutnya kemudian meludahkannya (mengeluarkannya) –ini atau maknanya–. Jadi itu adalah memasukkan aktifitas meludahkan (mengeluarkan) ke dalam hakikat berkumur. Berdasarkan ini, bila airnya ditelan, maka tidak dianggap telah melaksanakan sunnah. Dan inilah yang banyak terjadi dalam perbuatan orang-orang yang berwudhu [yakni memasukkan air dan

mengeluarkannya[44]]. Kemungkinan juga dia menyebutkan itu berdasarkan mayoritas dan kebiasaan, bukan karena landasan pelaksanaan sunnah adalah dengan meludahkannya (mengeluarkannya). *Wallahu a'lam.*

Keenam: Redaksi ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ (*kemudian membasuh wajahnya*) menunjukkan urutan antara membasuh wajah, berkumur dan ber-*istinsyaq*, yaitu dimana mencuci muka diakhirkan setelah keduanya. Maka disimpulkan dari itu pengurutan antara yang diwajibkan dan disunnahkan.

Suatu pendapat menyebutkan tentang hikmah didahulukannya berkumur dan *istinsyaq* daripada pembasuhan wajah yang diwajibkan, bahwa sifat air ada tiga –yakni standar dalam penyucian–, yaitu warna yang dapat diketahui dengan penglihatan, rasa yang dapat diketahui oleh alat perasa, dan aroma yang dapat diketahui oleh alat pencium. Kedua sunnah ini didahulukan untuk menguji (mengetes) kondisi air sebelum memulai yang wajib. Sebagian ahli fikih memandang bahwa ini pengurutan antara hal-hal yang wajib, dan tidak memandangnya antara hal yang wajib dan yang sunnah, sebagaimana antara sesama yang wajib.[45]

---

[44] Tambahan dari naskah س.

[45] Yang ditunjukkan oleh hadits-hadits dan dikuatkan oleh *syahid-syahid*-nya, bahwa pengurutan antara keempat anggota wudhu yang disebutkan di dalam ayat wudhu adalah wajib. Dan itu ditunjukkan juga oleh apa yang disebutkan di dalam hadits ini, serta apa yang diriwayatkan oleh An-Nasa'i dari Jabir pada pembahasan: Sifat haji Nabi ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Mulailah kalian dengan apa yang Allah memulai dengannya.*" Yaitu dengan lafazh perintah, dan ini bersifat umum dalam wajibnya pengurutan. Menurut Jumhur, ini tidak terbatasi pada sebabnya, sebagaimana yang dinyatakan di dalam ilmu ushul.

Kata الْوَجْهُ merupakan derivasi dari الْمُوَاجَهَةُ. Para ahli fikih mengakui derivasi ini, dan membangun sejumlah hukum di atasnya.

Kata ثَلاَثًا (*tiga kali*) menunjukkan dianjurkannya bilangan ini pada setiap aktifitas yang disebutkan di dalamnya.

Ketujuh: Redaksi وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ (*dan kedua tangannya hingga sikut*). Tentang lafazh الْمِرْفَقِ (sikut)[46] ada dua macam, yaitu dengan *fathah* pada *miim* dan *kasrah* pada *faa`* (الْمَرْفِقِ), dan yang kedua sebaliknya (الْمِرْفَقِ), ini dua macam logat/aksen.

Redaksi إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ (*hingga sikut*) bukanlah pernyataan yang memasukannya ke dalam pembasuhan ataupun tapal batasnya.[47] Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai wajibnya memasukkan sikut ke

---

[46] Yaitu tulang yang menonjol di ujung hasta. Disebut demikian karena يُرْتَفَقُ بِهِ (melentur karenanya).

[47] Memasukkan sikut ke dalam pembasuhan dilandasi oleh hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim di dalam pembahasan: Menyempurnakan wudhu, dan berdasarkan perbuatan Rasulullah ﷺ dari riwayat Humran *maula* Utsman yang diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dengan lafazh, "Lalu membasuh wajahnya dan kedua tangannya sampai sikut hingga mengusap ujung lengan atas." Al Hafizh mengatakan, "Sanad hadits ini *hasan*."
Disebutkan juga di dalam *Sunan Ad-Daraquthni* dari riwayat Jabir, dia berkata, "Apabila Rasulullah ﷺ berwudhu, beliau memutarkan air pada kedua sikutnya." Riwayat Ath-Thabarani dan Al Bazzar dari hadits Wail, "Dan membasuh kedua lengan bawahnya (hastanya) hingga melewati sikut." Ath-Thabarani dan Ath-Thahawi meriwayatkan dari hadits Tsa'labah secara *marfu'*, "Kemudian membasuh kedua lengan bawahnya hingga air mengalir pada kedua sikutnya." Hadits-hadits ini –walaupun ada kelemahan pada sebagian sanadnya–, namun dengan gabungan kesemuannya menjadi kuat. Karena itu, Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Al Umm*, "Aku tidak mengetahui ada yang menyelisihi wajibnya memasukkan kedua sikut di dalam wudhu."

dalam objek yang harus dicuci. Madzhab Maliki dan Syafi'i mewajibkannya, sementara Zufar dan yang lainnya menyelisihinya.

Pangkal perbedaan pendapat dalam hal ini, bahwa yang masyhur dari pengertian kata إِلَى adalah untuk menunjukkan tapal batas tujuan, dan terkadang juga bermakna مَعَ (bersama). Di antara manusia ada yang membawakannya kepada pengertian yang masyhur, sehingga tidak memasukkan sikut ke dalam objek yang harus dicuci. Dan ada juga yang membawakannya kepada makna مَعَ (bersama), sehingga memasukkannya. Sebagian orang mengatakan: Dibedakan antara sebagai tapal batas dari jenis yang sebelumnya atau bukan. Jika termasuk jenis yang sebelumnya maka termasuk, sebagaimana di dalam ayat wudhu, dan jika bukan dari jenis yang sebelumnya maka tidak termasuk, sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ "*Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 187).

Yang lainnya mengatakan, "Masuknya sikut, karena إِلَى di sini merupakan tapal batas untuk pengeluaran, bukan untuk pemasukan. Karena اليَدُ merupakan sebutan untuk anggota tubuh ini sampai bahu. Jika tapal batas ini tidak ada, maka semestinya tangan itu dicuci sampai bahu. Namun karena jika tapal batas itu ada, maka bagian yang setelah sikut keluar dari objek yang harus dicuci, maka berakhirnya pengeluaran itu sampai sikut sehingga sikut masuk ke dalam objek yang harus dicuci."

Yang lainnya mengatakan, "Karena lafazh إِلَى memiliki arti tapal batas dan juga berarti مَعَ (bersama), sedangkan dari perbuatan Rasulullah ﷺ bahwa beliau memutarkan air pada sikutnya, maka itu merupakan

penjelasan untuk hal yang masih global. Sementara perbuatan-perbuatan Rasulullah ﷺ dalam menjelaskan kewajiban yang global diartikan sebagai kewajiban." Menurut kami, pendapat ini lemah, karena إِلَى hakikatnya adalah berakhirnya tapal batas, dan kiasannya bermakna مَعَ (bersama), dan tidak ada kebiasan (kesamaran) setelah jelasnya sebuah hakikat.

Hal yang menunjukkan bahwa itu adalah hakikat tapal batas adalah banyaknya *nash-nash* para ahli bahasa Arab yang menunjukkan itu. Adapun yang mengatakan bahwa itu bermakna مَعَ (bersama), maka tidak ada *nash* yang menyatakan bahwa itu hakikatnya dalam hal itu, sehingga bisa jadi memaksudkannya sebagai kiasan.

Kedelapan: Redaksi ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ (*kemudian mengusap kepalanya*), zhahirnya mencakup seluruh kepala dengan cara mengusap (membasuh), karena الرَّأْسُ (kepala) hakikatnya adalah sebutan untuk seluruh bagian anggota ini.[48]

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai kadar yang wajib dalam pengusapan ini. Sementara itu di dalam hadits tidak ada hal yang menunjukkan akan wajibnya melakukan itu, karena di bagian akhirnya

48 Ini dikuatkan oleh perbuatan Nabi ﷺ yang terus menerus demikian, yang mana beliau selalu membatasi hanya pada sebagian kepala saja, bahkan pernah juga setelah beliau mengusap sebagiannya, beliau menyempurnakan pengusapanya pada ikat kepala (sorban yang diikatkan di kepalanya), sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud dan At-Tirmidzi dari Al Mughirah bin Syu'bah, "Bahwa beliau ﷺ berwudhu, lalu mengusap ubun-ubunnya dan pada sorban ikat kepalanya." Adalah mengherankan sikap orang yang hanya mengambil ujung hadits ini sehingga membolehkan hanya dengan sebagian kepala kemudian melarang mengusap sorban ikat kepala. Sementara klaim bahwa *baa* ` di sini berfungsi menunjukkan sebagian, tidak didukung baik oleh pengertian bahasa maupun oleh nash.

disebutkan, bahwa ini penyebutan adanya pahala yang khusus atas perbuatan-perbuatan ini, dan ini tidak melazimkan tidak sahnya hal itu ketika tidak terdapatnya tiap bagian dari semua perbuatan itu. Jadi bisa jadi pahala itu diberikan atas penyempurnaan pengusapan kepala, walaupun menyempurnakan pengusapannya itu tidak wajib, sebagaimana halnya berkumur dan *istinsyaq* walaupun keduanya tidak wajib menurut mayoritas ahli fikih atau sejumlah besar dari mereka.

Jika ada seseorang yang menganut apa yang telah kami kemukakan mengenai sikut –yaitu menganggap globalnya kalimat pada ayatnya, dan bahwa perbuatan (beliau ﷺ) merupakan penjelasannya–, maka itu tidaklah benar. Karena zhahirnya ayat sebagai penjelasan, bisa berarti maksudnya adalah pengusapan secara mutlak, sebagaimana pandangan Asy-Syafi'i berdasarkan konotasi *baa*` pada ayatnya yang menunjukkan *at-tab'idh* (menunjukkan sebagian) [atau selain itu][49], atau bisa juga berarti maksudnya adalah semuanya (semua bagian kepala), sebagaimana yang dikatakan oleh Malik, berdasarkan anggapan bahwa الرَّأْسُ adalah hakikat di dalam kalimat, dan bahwa *baa*` itu tidak kontradiksi dengan itu. Bagaimana pun, maka tidak ada kesamaran (tidak bias).

Kesembilan: Redaksi ثُمَّ غَسَلَ كِلْتَا رِجْلَيْهِ (*kemudian membasuh kedua kakinya*), ini jelas menyanggah golongan Rafidhah yang menyatakan wajibnya mengusap kedua kaki. Hal ini sudah cukup jelas dari hadits Utsman dan banyak sahabat lainnya yang menceritakan sifat wudhu Rasulullah ﷺ. Di antaranya yang paling bagus adalah hadits Amr bin Abasah: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak seorang pun dari kalian yang mendekatkan wudhunya ...*" hingga "*kemudian membasuh*

---

49 Tambahan dari naskah س.

kedua kakinya sebagaimana yang Allah 'Azza wa Jalla perintahkan kepadanya." Maka dari hadits ini, digabungkanlah perkataan kepada perbuatan, dan jelaslah bahwa yang diperintahkan itu adalah membasuh kedua kaki.

Kesepuluh: Redakasi ثَلاَثًا (*tiga kali*) menunjukkan dianjurkannya pengulangan dalam membasuh (mencuci) kedua kaki hingga tiga kali. Sebagian ahli fikih tidak menanggap bilangan ini pada kaki, sebagaimana juga pada anggota wudhu lainnya. Pada sebagian riwayat disebutkan, "Lalu mencuci kedua kakinya hingga membersihkannya," tanpa menyebutkan bilangan. Maka hadits ini dijadikan dalil untuk madzhab ini. Ditegaskan juga dari segi makna: bahwa karena kedekatan kaki dengan tanah saat berjalan dengannya sehingga banyak kotoran yang mengenainya, maka alasan perintah dalam hal itu adalah semata-mata untuk kebersihan, tanpa melihat segi bilangan itu. Sementara riwayat yang menyebutkan bilangan adalah tambahan dari riwayat yang tidak menyebutkannya, maka mengambilnya adalah suatu kemestian, dan makna tersebut tidak menafikan status bilangan. Maka hendaknya pengamalan itu berdasarkan apa yang ditunjukkan oleh lafazh hadits.

Kesebelas: Redaksi نَحْوَ وُضُوْئِي هَذَا (*menyerupai wudhuku ini*). Lafazh نَحْوَ (menyerupai) tidak setara dengan lafazh مِثْل (seperti), karena lafazh مِثْل zhahirnya mengindikasikan kesamaan dari segala segi, kecuali segi yang bisa berbeda antara kedua hakikat itu sehingga mengeluarkan keduanya dari kesamaan. Sedangkan lafazh نَحْوَ tidak demikian, dan kemungkinan penggunaannya di sini dengan makna مِثْل sebagai

kiasan,[50] atau kemungkinan tidak melewatkan apa-apa yang mengindikasikan kesamaan kecuali yang tidak mencemari maksudnya. Tampak pada perbuatan yang khusus, bahwa di dalamnya terdapat hal-hal yang dikesampingkan pada status maksud dari perbuatan, jika hal-hal ini dikesampingkan maka perbuatan itu tidak sama persis dengan perbuatan itu, namun meninggalkannya tidak mencemari maksud darinya, yaitu menghilangkan hadats dan mendatangkan pahala.

Kami berargumen kepada ini dan berpendapat demikian, karena hadits ini disebutkan untuk menerangkan suatu perbuatan yang hendak ditiru dan untuk mendatangkan pahala yang dijanjikan atas perbuatan itu, maka wudhu yang diceritakan itu hendaknya menghasilkan tujuan tersebut. Karena itulah kami katakan: Kemungkinan penggunaan نَحْوَ dalam makna hakikatnya dengan tidak meluputkan maksud, bukan bermakna مِثْلَ[51] atau meninggalkan apa yang diketahui secara pasti

---

[50] Ada catatan dalam hal ini, karena disebutkan di dalam riwayat Al Bukhari pada pembahasan: Kelembutan hati, dari jalur Mu'adz Ibnu Abdurrahman, dari Humran, dari Utsman ﷺ, dengan lafazh: مَنْ تَوَضَّأَ مِثْلَ هَذَا الْوُضُوْءِ (*Barangsiapa berwudhu seperti wudhu ini*). Disebutkan juga di dalam riwayat Muslim dari jalur Zaid bin Aslam dari Humran: مَنْ تَوَضَّأَ مِثْلَ وُضُوئِي هَذَا (*Barangsiapa berwudhu seperti wudhuku ini*). Disebutkan juga di dalam suatu riwayat Abu Daud: مَنْ تَوَضَّأَ وُضُوئِي هَذَا (*Barangsiapa berwudhu wudhuku ini*). Maksudnya adalah penyerupaan, sementara masing-masing dari lafazh نَحْوَ dan مِثْلَ adalah partikel untuk menunjukkan penyerupaan. Penyerupaan itu tidak ada keumumannya, baik dengan mengatakan: نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا (menyerupai wudhuku ini), ataupun: مِثْلَ وُضُوئِي (seperti wudhuku). Nanti pada bab adzan pensyarah akan mengemukakan apa menyelisihi pendapat di sini, karena pada hadits nomor 67, dia mengatakan, bahwa hadits itu sebagai dalil yang menunjukkan bahwa lafazh مِثْلَ tidak menunjukkan kesamaan dari segala segi.

[51] Di dalam naskah س dicantumkan: Pada selain hakikatnya, yakni bermakna مِثْلَ.

bahwa itu tidak meluputkan maksud. Maka penggunaan نَحْوَ pada posisi مِثْلَ dengan tidak meluputkan maksudnya. *Wallahu a'lam.*

Bisa juga dikatakan: Bahwa pahala itu terjadi karena penyertaan perbuatan itu untuk memudahkan dan melapangkan bagi para *mukhathab*, tanpa menyempitkan dan membatasinya dengan apa yang telah kami sebutkan pertama tadi, hanya saja yang pertama itu lebih mendekati maksud penjelasannya.

Kedua belas: Pahala yang dijanjikan itu bertopang pada perpaduan dua hal; **pertama**: Wudhu menyerupai yang disebutkan, **kedua**: Shalat dua raka'at setelahnya dengan sifat yang disebutkan setelahnya di dalam hadits ini. Sedangkan pahala atas perpaduan dua hal tidaklah melazimkan pahalanya atas salah satunya, kecuali berdasarkan dalil lain di luar itu.

Beberapa orang memasukkan hadits ini ke dalam kategori keutamaan wudhu, dan atas mereka dalam hal ini ada pertanyaan yang telah kami sebutkan.

Jawabannya: Bahwa status sesuatu sebagai bagian dari apa yang mendatangkan pahala besar kepadanya adalah cukup statusnya sebagai sesuatu yang memiliki keutamaan, maka tercapailah maksud dari status hadits sebagai dalil yang menunjukkan keutamaan wudhu. Dengan itu tampak perbedaan antara tercapainya pahala yang dikhususkan itu dan tercapainya pahala secara mutlak. Pahala yang dikhususkan itu diperoleh atas perpaduan wudhu dengan sifat menyerupai yang disebutkan dan shalat dengan sifat yang disebutkan itu. Sedangkan pahala yang mutlak kadang bisa diperoleh dengan hal yang kurang dari itu.

Ketiga belas: Redaksi وَلَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ (*tanpa berbicara mengenai keduanya pada dirinya*) mengisyaratkan kepada bisikan dan godaan terhadap batin, dan itu ada dua macam. Pertama: Apa yang menyerang dengan kuat sehingga sulit dielakkan dari batin. Kedua: Apa yang ikut mengalir bersama batin serta dapat ditepis dan dihalau. Kemungkinan hadits ini dibawakan kepada macam yang kedua ini, sehingga keluar darinya macam yang pertama karena kesulitan pengidentifikasiannya. Hal ini dikuatkan oleh kalimat يُحَدِّثُ نَفْسَهُ (*berbicara kepada dirinya*), karena hal ini mengindikasikan perbuatan darinya dan kesengajaan dalam pembicaraan ini. Bisa juga dibawakan kepada kedua macamnya sekaligus, hanya saja yang sulit itu harus dikesampingkan dari apa yang terkait dengan pembebanan.

Hadits ini hanya mengindikasikan adanya pahala khusus atas perbuatan tertentu. Karena itu, siapa yang mencapai perbuatan itu, maka dia mendapat pahala itu, sedangkan yang tidak, maka tidak mendapatkannya, dan ini tidak termasuk kategori pembebanan sehingga harus menghilangkan yang sulit darinya. Memang kondisi itu harus memungkinkan untuk dicapai –yakni kriteria yang mendatangkan pahala khusus itu–, dan perkaranya memang demikian, karena orang yang membebaskan diri dari kesibukan-kesibukan dunia, yaitu orang-orang yang hatinya didominasi dan dipenuhi dengan dzikrullah ﷻ akan mencapai kondisi itu, dan itu telah diceritakan dari sebagian mereka.

Keempat belas: Bisikan hati itu mencakup bisikan-bisikan yang berkaitan dengan keduniaan dan bisikan-bisikan yang terkait dengan akhirat. Hadits ini *–wallahu a'lam–* dibawakan kepada yang terkait dengan keduniaan, karena bisikan hati yang terkait dengan akhirat seperti memikirkan tentang makna-makna bacaan dari Al Qur`an yang mulia serta doa-doa dan dzikir-dzikir yang disebutkan.

Kami tidak bermaksud bahwa apa yang terkait dengan akhirat adalah segala hal yang terpuji atau dianjurkan, karena banyak dari itu yang tidak terkait dengan shalat, sedangkan memasukkannya ke dalam shalat berarti memasukkan sesuatu yang asing darinya. Diriwayatkan dari Umar ﷺ, bahwa dia berkata, "Sesungguhnya aku pernah mempersiapkan shalat sementara aku sedang shalat." Atau sebagaimana yang dikatakannya. Ini adalah bentuk *taqarrub* juga, hanya saja itu merupakan hal asing di luar maksud shalat.[52]

Kelima belas: Redaksi غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ (*maka akan diampuni dosanya yang telah lalu*). Zhahir redaksi ini bersifat umum mencakup semua dosa. Namun mereka mengkhususkan yang itu dengan dosa-dosa kecil. Mereka berkata, bahwa dosa-dosa besar dihapuskan dengan taubat. Tampaknya landasan dalam hal ini adalah

---

52 Sebenarnya ini bukan hal asing di luar maksud shalat, karena hakikat shalat adalah berhubungan dengan Allah agar seorang hamba dapat menjalankan segala urusannya di dalam kehidupannya di atas petunjuk dan kebenaran, agar bisa mencapai keberuntungan di segala tujuannya, yang dengannya dia dapat menjalani kehidupan yang baik, dan beriman di atas pengetahuan yang benar, bahwa hal itu tidak akan terjadi kecuali jika menjalin hubungan dengan Tuhannya yang memeliharanya dengan segala nikmat-Nya. Maka hal itu sebagaimana Dia telah melimpahkan nikmat-nikmat-Nya kepadanya dalam fisiknya, rezekinya, kesehatannya serta dalam pengutusan para rasul-Nya dan penurunan kitab-kitab-Nya, dan dalam petunjuk-Nya ke jalan yang lurus melalui risalah yang mulia ini, maka dia sangat membutuhkan berkesinambungannya petunjuk ini dan keteguhannya di atas jalan yang lurus itu dalam segala urusannya, serta terlindunginya dari syetan yang terkutuk, musuhnya yang tidak pernah lengah untuk selalu berusaha menyesatkannya, menjauhkannya dari kebenaran dan petunjuk, serta memperdayai kehidupannya dan menyempitkan penghidupannya. Adapun maksud shalat tidak adalah sebagaiamana yang difirmankan Allah, "*Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam salatnya.*" (Qs. Al Mu`minuun [23]: 1-2).

Ramadhan, adalah penghapus apa-apa yang di antara itu selama dosa-dosa besar dijauhi." Karena itu mereka menjadikan pembatasan ini sebagai batasan kriteria untuk hal-hal yang mutlak pada selainnya.

٨- عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: شَهِدْتُ عَمْرَو بْنَ أَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَ اللهِ بْنَ زَيْدٍ عَنْ وُضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَدَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ، فَتَوَضَّأَ لَهُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَكْفَأَ عَلَى يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرِ، فَغَسَلَ يَدَيْهِ ثَلاثًا، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ، فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلاثًا بِثَلاثِ غَرْفَاتٍ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاثًا، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ، فَغَسَلَهُمَا مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ، فَمَسَحَ رَأْسَهُ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ.

8. Dari Amr bin Yahya Al Mazini, dari ayahnya, dia berkata, "Aku menyaksikan Amr bin Abu Hasan bertanya kepada Abdullah bin Zaid tentang wudhunya Nabi ﷺ. Maka dia pun meminta dibawakan sebaskom air, lalu dia berwudhu untuk mereka sebagaimana wudhunya Rasulullah ﷺ. Lalu dia mengucurkan[53] dari baskom itu ke kedua

[53] Demikian dicantumkan dengan dua hamzah dan *sukun* pada *kaaf* di dalam riwayat ini (فَأَكْفَأَ). Sementara di dalam riwayat Sulaiman bin Harb dicantumkan: فَكَفَأَ, dengan *fathah* pada *kaaf,* tanpa *hamzah.* Keduanya adalah dua macam logat dengan makna yang sama. Dikatakan كَفَأَ الإِنَاءَ dan أَكْفَأَ الإِنَاءَ apabila

tangannya, lalu membasuh kedua tangannya tiga kali, kemudian memasukkan tangannya ke dalam baskom, lalu berkumur, ber-*istinsyaq* dan ber-*istintsar* tiga kali dengan tiga cidukan, kemudian memasukkan tangannya lalu membasuh wajahnya tiga kali, kemudian memasukkan tangannya ke dalam baskom lalu membasuh keduanya dua kali hingga sikut, kemudian memasukkan tangannya ke dalam baskom lalu mengusap kepalanya dari depan ke belakang dan dari belakang ke depan satu kali, kemudian mencuci kedua kakinya."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Dia mulai dengan bagian depan kepalanya hingga membawanya ke belakangnya, kemudian menariknya kembali hingga kembali ke tempat dimana dia memulai darinya."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Rasulullah ﷺ mendatangi kami, lalu kami mengeluarkan untuknya air di dalam baskom kuningan." *At-Taur* menyerupai mangkok.[54]

Penjelasan:

Amr bin Yahya bin Umarah bin Abu Hasan Al Anshari Al Mazini Al Madani adalah seorang yang *tsiqah*. Jama'ah meriwayatkan darinya, demikian juga ayahnya adalah seorang yang *tsiqah*, dan mereka menyepakati hal ini.

---

memiringkan bejana. Al Kisa'i berkata, "كَفَأْتُ الإِنَاءَ artinya aku menuangkan bejana, sedangkan أَكْفَأْتُ الإِنَاءَ artinya aku memiringkan bejana.".

54 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang beragam dan jalur-jalur yang berbeda.
HR. Muslim; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'i dan Ibnu Majah di dalam pembahasan: Thaharah.

Ada beberapa hal dalam hadits ini:

Pertama: Abdullah bin Zaid ini adalah Zaid bin Ashim, dan dia bukanlah Zaid bin Abdi Rabbih. Hadits ini adalah haditsnya Abdullah bin Zaid bin Ashim, bukan Abdullah bin Zaid bin Abdi Rabbih. Sedangkan hadits tentang adzan beserta mimpinya adalah hadits Abdullah bin Zaid bin Abdi Rabbih, bukan Abdullah bin Zaid bin Ashim. Karena itu, hendaknya diperhatikan, karena bisa terjadi kesamaran (tertukar) dan terjadi kekeliruan.

Kedua: Redaksi فَدَعَا بِتَوْرٍ (*Maka dia pun meminta dibawakan sebaskom*). Lafazh التَّوْرُ dengan *taa`* bertitik dua di atas, artinya الطَّسْتُ (mangkuk; baskom), dengan *kasrah* atau *fathah* pada *thaa`*, atau dengan membuang *taa`*, demikian macam-macam logat/aksen untuk lafazh ini.

Ketiga: Hadits ini menunjukkan bolehnya berwudhu dari bejana kuningan. Dan thaharah dibolehkan dari semua jenis bejana yang suci, kecuali emas dan perak, berdasarkan hadits *shahih* yang melarang makan dan minum pada tempat yang terbuat dari emas dan perak, sementara wudhu diqiyaskan kepadanya.

Keempat: Apa yang terkait dengan membasuh kedua tangan sebelum memasukkannya ke dalam bejana, telah dibahas.

Redaksi فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا بِثَلَاثِ غَرْفَاتٍ (*lalu berkumur, ber-istinsyaq dan ber-istintsar tiga kali dengan tiga cidukan*), ini menerangkan tentang cara berkumur, ber-*istinsyaq* dan ber-*istintsar* secara sendiri-sendiri dan secara sekaligus, serta jumlah cidukannya. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai hal ini, di antara mereka ada yang memilih secara sekaligus, dan di antara mereka da juga yang memilih secara sendiri-sendiri. Hadits ini –*wallahu a'lam*– menunjukkan

bahwa berkumur dan ber-*istinsyaq* dari satu cidukan, kemudian mengulanginya lagi, kemudian mengulanginya lagi. Pengertian ini diambil dari lafazh yang selain ini, yaitu memisahkan bilangan antara berkumur dan ber-*istinsyaq* dengan menggaris bawahi (i'tibar) tiga cidukan, hanya saja kami tidak mengetahui siapa yang mengatakan itu. Contohnya: Menciduk satu cidukan, lalu berkumur dengannya sekali, misalnya, kemudian mengambil lagi cidukan lainnya, lalu berkumur dengannya dua kali, kemudian mengambil lagi cidukan lainnya, lalu ber-*istinsyaq* dengannya tiga kali. Dan cara-cara lainnya yang menunjukkan pengertian ini. Semua ini menunjukkan berkumur tiga kali dan ber-*istinsyaq* tiga kali dari tiga kali cidukan.

Kelima: Redaksi ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثًا (*kemudian memasukkan tangannya lalu membasuh wajahnya tiga kali*). Pembahasan tentang ini telah dikemukakan. Redaksi وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ (*lalu membasuh keduanya dua kali hingga sikut*), ini menunjukkan bolehnya pengulangan hingga tiga kali pada sebagian anggota wudhu dan dua kali pada sebagian lainnya. Telah diriwayatkan juga dari Nabi ﷺ bahwa beliau berwudhu dengan satu kali-satu kali basuhan, dua kali-dua kali basuhan, tiga kali-tiga kali basuhan, sebagiannya tiga kali basuhan dan sebagiannya dua kali basuhan, yaitu hadits ini.

Keenam: Redaksi ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ، فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً (*kemudian memasukkan tangannya ke dalam baskom lalu mengusap kepalanya dari depan ke belakang dan dari belakang ke depan satu kali*), ini menunjukkan pengulangan dalam pengusapan kepala dan pengulangan pada yang lainnya, dan ini merupakan madzhab Malik dan Abu Hanifah. Pada sebagian riwayat disebutkan

pengusapan secara mutlak, dan pada sebagian lainnya disebutkan dengan pembatasan satu kali.

Redaksi فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ (*dari depan ke belakang dan dari belakang ke depan*), para ahli fikih berbeda pendapat mengenai cara mengusap kepala dari depan ke belakang dan dari belakang ke depan menjadi tiga madzhab. ***Pertama***: memulai dari depan kepala yang setelah wajah, lalu menariknya ke belakang, kemudian mengembalikannya ke tempat dimana memulai darinya, yaitu permulaan rambut pada batas wajah. Hal ini ditunjukkan oleh kalimat: بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ (*Dia mulai dengan bagian depan kepalanya hingga membawanya ke belakangnya, kemudian menariknya kembali hingga kembali ke tempat dimana dia memulai darinya*), demikian madzhab Malik dan Asy-Syafi'i.

Hanya saja dari kemutlakan kalimat ini –yakni kemutlakan redaksi: فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ (*dari depan ke belakang dan dari belakang ke depan*)– muncul paradoks dilihat dari segi bahwa redaksi[55] ini mengindikasikannya bahwa beliau menarik ke belakang dan ke depan, karena semestinya proses pengusapan ke arah belakang disebut إِدْبَارٌ, dan proses kembalinya ke arah depan disebut إِقْبَالٌ.

Karena itu, sebagian orang meyakini bahwa redaksi[56] yang dikemukakan ini adalah yang ditunjukkan oleh zhahirnya hadits yang menafsirkannya, yaitu kalimat: بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ... (*Dia mulai dengan bagian depan kepalanya* ...) hingga akhir hadits.

---

55 Di dalam naskah س dicantumkan: Sifat.

56 Di dalam naskah س dicantumkan: Sifat.

Masalah ini dijawab, bahwa *wawu* di sini tidak mengindikasikan urutan, sehingga perkiraannya adalah: أَدْبَرَ وَأَقْبَلَ (dari depan ke belakang dan dari belakang ke depan).

Menurutku, ada jawaban lain, yaitu bahwa الإِقْبَالَ وَالإِدْبَارَ termasuk hal-hal yang disandangkan, yakni: Bahwa itu dinisbatkan kepada apa yang dia mendatanginya atau meninggalkannya, sehingga memungkinkan untuk dibawakannya kepada pengertian ini. Bisa juga yang dimaksud dengan الإِقْبَالَ adalah melakukan perbuatan, bukan yang lainnya. Namun kemungkinan ini dilemahkan oleh kalimat وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً (*dari belakang ke depan satu kali*).

Di antara orang ada juga yang mengatakan, "Memulai dengan bagian belakang kepala dan mengusapkannya ke arah wajah (depan), kemudian kembali ke bagian belakang." Pengertian ini demi menjaga zhahirnya lafazh أَقْبَلَ وَأَدْبَرَ, dan menisbatkan الإِقْبَالَ kepada permulaan wajah, dan الإِدْبَارَ kepada bagian belakang.

Pengertian ini menyelisihi hadits yang menafsirkan cara الإِقْبَالَ dan الإِدْبَارَ itu, walaupun hal itu dikuatkan oleh apa yang disebutkan di dalam hadits Ar-Rabi', "Bahwa beliau ﷺ memulai dari bagian belakang kepalanya." Karena hadits ini diartikan sebagai suatu kondisi atau suatu waktu, dan tidak bertentangan dengan riwayat lainnya, berdasarkan penafsiran yang kami sebutkan itu.

Di antara orang ada juga yang mengatakan, bahwa beliau memulai dari ubun-ubun, lalu menarik ke arah wajah (depan), kemudian menariknya ke arah belakang kepala, kemudian kembali ke tempat beliau mulai, yaitu ubun-ubun.

Tampaknya pengertian ini memaksudkan untuk memelihara kalimat: بَدَأَ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ (Dia mulai dengan bagian depan kepala) [dengan tetap memelihara zhahirnya kalimat: أَقْبَلَ وَأَدْبَرَ][57], karena bila memulai dengan ubun-ubun, maka benarlah bahwa beliau memulai dari depan kepalanya, dan benar pula bahwa beliau menariknya ke belakang, karena beliau mengusap ke arah wajah (depan), dan itu adalah الإِقْبَالُ.

Hanya saja, redaksi di dalam riwayat yang menafsirkannya: بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهِ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ (*Dia mulai dengan bagian depan kepalanya hingga membawanya ke belakangnya*) menyelisihi pengertian ini, karena redaksi ini menetapkan bahwa beliau memulai dengan bagian depan dengan membawanya ke bagian belakangnya. Sedangkan sifat (cara) ini –yang disebutkan oleh orang tadi– mengindikasikan bahwa beliau memulai dengan bagian depan kepalanya tanpa membawanya ke bagian belakangnya, tapi ke arah wajahnya, yaitu bagian depan kepala.

Orang yang mengatakan ini –yang memilih cara terakhir ini– bisa mengatakan, bahwa permulaannya dengan bagian depan kepala membentang ke arah penarikan ke bagian belakang, sedangkan memulai penarikan dari tempat kembali pada tempat tumbuhnya rambut dari arah wajah ke belakang. Hadits ini hanya menetapkan permulaan dengan bagian depan kepala yang membentang ke arah penarikan ke belakang, bukan ke arah sampainya (batas akhirnya) ke belakang. Jadi ada perbedaan antara penarikan ke belakang dan sampainya (batas akhirnya) ke belakang. Jika orang yang berpendapat ini menjadikan penarikan ke belakang dari tempat kembali dari permulaan tumbuhnya rambut dari arah wajah ke arah belakang, maka adalah benar bahwa

---

[57] Tambahan dari naskah س.

beliau memulai dengan bagian depan kepala dengan membentang ke arah penarikan ke arah belakang.

Tentang pembasuhan kedua kaki beserta ada dan tidak adanya bilangannya telah dikemukakan.

Riwayat yang terakhir menjelaskan wudhu dari wadah yang terbuat dari kuningan, yaitu riwayat Abdul Aziz bin Abu Salamah, dan ini sebenarnya telah dinyatakan pada kalimat: تَوْرٍ مِنْ صُفْرٍ (baskom kuningan). Pada riwayat pertama terkandung kiasan, yakni kalimat: مِنْ تَوْرٍ مِنْ مَاءٍ (sebaskom air). Hadits ini bisa dimaknai: Sebejana air, dan serupanya.

٩- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ فِي تَنَعُّلِهِ، وَتَرَجُّلِهِ، وَطُهُورِهِ، وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ.

9. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Adalah Rasulullah ﷺ, beliau menyenangi mendahulukan yang kanan dalam mengenakan sandalnya, menguraikan rambutnya, bersucinya dan dalam segala urusannya."[58]

Penjelasan:

Aisyah ﷺ dijuluki Ummu Abdillah, binti Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, namanya: Abdullah bin Utsman bin Amir bin Amr bin Ka'b bin Sa'id bin Taim bin Murrah bin Ka'b bin Luay bin Ghalib bin Fihr Al Qurasyi

58 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, pembahasan: Thaharah dan lainnya; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; At-Tirmidzi, dia berkata, "*Hasan shahih.*"; An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

At-Taimi. Nasabnya bertemu dengan Rasulullah ﷺ pada Murrah bin Ka'b bin Luay.

Aisyah wafat pada tahun 57 Hijriyah, pendapat lain menyebutkan: pada tahun 58 Hijriyah. Rasulullah ﷺ menikahinya sewaktu di Mekkah, dua tahun sebelum hijrah, pendapat lain menyebutkan: tiga tahun sebelum hijrah.

التَّنَعُّلُ adalah لُبْسُ النَّعْلِ (mengenakan sandal), التَّرَجُّلُ adalah تَسْرِيحُ الشَّعْرِ (menguraikan rambut). Al Harawi berkata, "شَعْرٌ مُرَجَّلٌ yakni rambut yang terurai." Kura' berkata, "شَعْرٌ رَجْلٌ dan شَعَرٌ رَجِلٌ (artinya sama; rambut yang terurai)." رَجَّلَهُ صَاحِبُهُ artinya diuraikan dan diminyaki oleh pemiliknya.

Makna التَّيَمُّنِ dalam mengenakan sandal adalah memulai dengan kaki kanan. Maknanya dalam menguraikan rambut adalah memulai dengan bagian kanan kepala dalam menguraikan dan meminyakinya. Dan maknanya dalam bersuci adalah memulai dengan tangan kanan dan kaki kanan dalam berwudhu, serta memulai dengan bagian kanan dalam mandi. Menurut Asy-Syafi'i, memulai dengan yang kanan termasuk yang dianjurkan (sunnah) walaupun dia mengatakan wajibnya berurutan, karena itu dianggap sebagai satu anggota bersuci, karena dipadukan di dalam lafazh Al Qur`anul Karim, yang mana Allah *'Azza wa Jalla* berfirman, أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ "*Tangan dan kakimu.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 124).

Redaksi وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ (*dan dalam segala urusannya*) adalah bersifat umum yang dikhususkan, karena masuk ke kamar kecil (wc; kamar mandi) dan keluar dari masjid, dimulai dengan yang kiri, demikian juga yang serupa dengan itu.

١٠- عَنْ نُعَيْمٍ الْمُجْمِرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ. فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ.

وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: رَأَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَتَوَضَّأُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ حَتَّى كَادَ يَبْلُغُ الْمَنْكِبَيْنِ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ حَتَّى رَفَعَ إِلَى السَّاقَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ وَتَحْجِيلَهُ فَلْيَفْعَلْ.

وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: سَمِعْتُ خَلِيلِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تَبْلُغُ الْحِلْيَةُ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الْوُضُوءُ.

10. Dari Nu'aim Al Mujmir, dari Abu Hurairah ﵁, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Sesungguhnya umatku akan dipanggil pada hari kiamat dalam keadaan putih wajahnya serta putih kedua tangan dan kakinya karena bekas-bekas wudhu. Maka barangsiapa di antara kalian yang mampu memanjangkan basuhannya (ketika berwudhu), hendaknya melakukannya.*"

Dalam redaksi yang diriwayatkan Muslim disebutkan: Aku melihat Abu Hurairah berwudhu, lalu dia membasuh wajahnya dan kedua tangannya hingga hampir mencapai bahu. Kemudian membasuh kedua kakinya hingga naik sampai betis, kemudian dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya umatku akan dipanggil pada hari kiamat dalam keadaan putih wajahnya serta putih*

kedua tangan dan kakinya karena bekas-bekas wudhu. Maka barangsiapa di antara kalian yang mampu memanjangkan basuhan pada wajahnya dan basuhan pada tangan dan kakinya (ketika berwudhu), hendaknya dia melakukannya."

Dalam redaksi Muslim yang lainnya disebutkan: Aku mendengar kekasihku ﷺ bersabda, "*Perhiasan seorang mukmin mencapai apa yang dicapai wudhu.*"

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Lafazh الْمُجْمِر (Al Mujmir) dengan *dhammah* pada *miim* dan *sukun* pada *jiim* serta *kasrah* pada *miim* kedua. Disandangkan sifat ini kepada Abu Nu'aim bin Abdullah, karena dia يُجَمِّرُ الْمَسْجِدَ, yakni memberikan wewangian kepada masjid dengan asap pewangi.

Kedua: Redaksi إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ (*Sesungguhnya umatku akan dipanggil pada hari kiamat dalam keadaan putih wajahnya serta putih kedua tangan dan kakinya*). Lafazh غُرًّا mengandung dua kemungkinan; ***Pertama***: sebagai *maf'ul* dari يُدْعَوْنَ, seakan-akan bermakna يُسَمَّوْنَ غُرًّا (mereka dinamai berwajah putih). ***Kedua***, dan ini yang lebih mendekati benar, yaitu sebagai *haal* (keterangan kondisi), seakan-akan mereka dipanggil ke tempat hisab atau *mizan* (penimbangan amal) atau lainnya dimana manusia dipanggil kepadanya pada hari kiamat, dan pada saat itu keadaan mereka dengan sifat ini, yakni dalam keadaan putih wajahnya serta putih kedua tangan dan kakinya. Maka يُدْعَوْنَ sebagai *fi'l muta'addi* dalam makna dengan

kata bantu *harf jarr*, sebagaimana firman Allah ﷻ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللهِ "*Mereka diseru kepada kitab Allah.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 23). Bisa juga *muta'addi* tidak dengan *harf jarr*. Sementara غُرًّا juga sebagai *haal* (keterangan kondisi). الْغُرَّةُ pada wajah, sedangkan التَّحْجِيلُ pada tangan dan kaki.

Ketiga: Redaksi yang dikenal mengenai sabda Nabi ﷺ: مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ, adalah dengan *dhammah* pada الْوُضُوءِ (yaitu berarti: *karena bekas-bekas wudhu*). Bisa juga dikatakan dengan *fathah* (الْوَضُوءِ), yakni dari bekas air yang digunakan wudhu, karena putih pada wajah serta putih pada tangan dan kaki terjadi karena dampak air, sehingga bisa dinisbatkan kepada keduanya (wudhu dan air wudhu).

Keempat: Redaksi فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ (*Maka barangsiapa di antara kalian yang mampu memanjangkan basuhannya [ketika berwudhu], hendaknya melakukannya*). Di sini hanya menggunakan lafazh الْغُرَّةُ tanpa التَّحْجِيلُ walaupun haditsnya menunjukkan dimintanya التَّحْجِيلُ juga. Tampaknya ini termasuk kategori dominasi salah satu dari kedua hal itu atas yang lainnya karena masih satu alur. Para ahli fikih juga menggunakan hal ini, dan mereka mengatakan, "Dianjurkan memanjangkan الْغُرَّةُ." Dan mereka memaksudkan الْغُرَّةُ dan التَّحْجِيلُ. Memanjangkan الْغُرَّةُ pada wajah adalah dengan membasuh sebagian dari kepala, sedangkan pada kedua tangan adalah membasuh sebagian lengan atas, dan pada kedua kaki adalah dengan membasuh sebagian betis. Di dalam hadits tidak disebutkan batasan kadar yang dibasuh pada lengan atas dan betis. Abu Hurairah menggunakan hadits ini berdasarkan kemutlakannya dan zhahirnya yang menuntut dipanjangkannya الْغُرَّةُ (basuhan pada kepala) hingga

mendekati bahu, namun hal ini tidak ada nukilannya dari Nabi ﷺ, dan tidak banyak digunakan di kalangan sahabat maupun tabi'in ﷺ, karena itu tidak banyak ahli fikih yang berpendapat demikian. Aku melihat sebagian orang menyebutkan, bahwa batasan itu adalah setengah lengan atas dan setengah betis.

BAB *ISTITHABAH* (BERSUCI)[59]

١١ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا دَخَلَ الْخَلاَءَ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ.

11. Dari Anas bin Malik ﷺ: Bahwa apabila Nabi ﷺ beliau masuk ke kamar mandi, beliau mengucapkan, "***Allaahumma inni a'uudzu bika minal khubutsi wal khabaa'ist*** *(Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari setan-setan jantan dan setan-setan betina).*" [60]

---

59 Diambil dari sabda Nabi ﷺ, وَلاَ يَسْتَطِيبُ بِيَمِينِهِ "*Dan tidak membersihkannya [istinja] dengan tangan kanannya.*"

60 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, pembahasan: Thaharah dan pembahasan: Doa; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'i dan Ibnu Majah, semuanya pada pembahasan: Thaharah; Ahmad; Abu Daud; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah meriwayatkan dari Aisyah, dia berkata, "Apabila Nabi ﷺ keluar dari kamar mandi (wc), beliau mengucapkan, *'Aku memohon ampunan-Mu!'*"

Penjelasan:

Lafazh الخُبُث –dengan *dhammah* pada *khaa* ' dan *baa* '– adalah jamak dari خَبِيث, sedangkan الخَبَائِث adalah jamak dari خَبِيثَة. Yakni memohon perlindungan (kepada Allah) dari setan-setan jantan dan setan-setan betina.

Anas bin Malik bin An-Nadhr bin Dhamdham bin Zaid bin Haram –dengan *fathah* pada *haa* ' tanpa titik dan *raa* ' tanpa titik– Al Anshari An-Najjari. Dia melayani Nabi ﷺ selama sepuluh tahun. Dia berumur panjang dan memiliki banyak anak. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia memiliki delapan puluh anak, yang terdiri dari tujuh puluh delapan laki-laki dan dua perempuan. Dia meninggal di Bashrah pada tahun 93 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan: pada tahun 95 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan: 96 Hijriyah. Ketika meninggal dia berusia 107 tahun. Anas berkata, "Anak perempuanku, Umainah, memberitahuku, bahwa telah dikuburkan dari keturunanku – hingga datangnya Al Hajjaj ke Bashrah– sebanyak seratus dua puluhan orang."

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: الاسْتِطَابَة adalah menghilangkan kotoran dari tempat keluarnya kotoran dengan menggunakan batu dan apa yang bisa menggantikannya. Diambil dari kata الطِّيب. Dikatakan اسْتَطَابَ الرَّجُلُ – فَهُوَ

Hadits ini di-*shahih*-kan oleh Abu Hatim dan Al Hakim. Disebutkan di dalam *Sunan Ibnu Majah*, dari Anas, dia berkata, "Adalah Nabi ﷺ, apabila beliau keluar dari wc, beliau mengucapkan, *'Segala puji bagi Allah yang telah menghilangkan penyakit dariku dan menyehatkanku!'*"
HR. An-Nasa'i dan Ibnu As-Sunni dari Abu Dzar.

أَطَابَ الرَّجُلُ - فَهُوَ مُطَيِّبٌ dan مُسْتَطِيبٌ (lelaki itu bersuci [dengan batu dan serupanya], maka dia disebut orang yang bersuci/membersihkan).

Kedua: lafazh الْخَلاَءُ, dengan *madd* pada kata asalnya, yaitu الْمَكَانُ الْخَالِي (tempat kosong; terpencil). Dulu mereka biasa menujunya untuk buang hajat, kemudian karena kata ini sering digunakan sehingga digunakan juga sebagai sebutan untuk yang selain berkriteria demikian (yakni menjadi sebutan untuk kamar kecil/wc; tempat buang hajat).

Ketiga: Redaksi إِذَا دَخَلَ (*apabila beliau masuk*), maksudnya adalah ketika hendak masuk, sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ, فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ "*Apabila kamu (hendak) membaca Al Qur`an.*" (Qs. An-Nahl [16]: 98). Bisa juga diartikan: mulai memasuki. Dzikrullah (mengingat Allah) dianjurkan saat hendak memulai buang hajat, jika tempat yang digunakan untuk buang hajat itu tidak berupa tempat yang disediakan untuk itu –seperti tanah lapang, misalnya–, maka boleh menyebut nama Allah ﷻ di tempat tersebut, tapi jika tempat itu memang disediakan (dibuat) untuk itu –seperti halnya kamar kecil/wc–, maka tentang bolehnya dzikir di tempat itu ada perbedaan pendapat di kalangan para ahli fikih. Orang yang memakruhkannya perlu menakwilkan kalimat: إِذَا دَخَلَ, dengan makna: apabila hendak masuk; karena lafazh دَخَلَ lebih kuat dalam menunjukkan kepada wc yang dibangun (untuk keperluan itu) daripada menunjukkan kepada tempat terpencil. Atau karena telah jelas maksudnya di dalam hadits lainnya, yang mana Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ هَذِهِ الْحُشُوشَ مُحْتَضَرَةٌ فَإِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْخَلاَءَ فَلْيَقُلْ ... (*Sesungguhnya wc-wc ini didatangi [oleh para syetan], maka apabila salah seorang kalian hendak memasuki wc [tempat buang hajat], hendaknya dia*

mengucapkan ... hingga akhir hadits).[61] Adapun orang yang membolehkan dzikrullah ﷻ di tempat ini, maka tidak perlu menakwilkan demikian, dan mengartikan lafazh دَخَلَ sesuai makna hakikinya (yakni: masuk).

Keempat: Lafazh الْخُبُثُ, dengan *dhammah* pada *khaa* ' dan *baa* ', yaitu jamak dari خَبِيْث, sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang. Al Khathtahbi menyebutkan di dalam *Aghalith Al Muhadditsin* (kekeliruan-kekeliruan para penyampai hadits) riwayat-riwayat mereka pada hadits ini dengan *sukun* pada *baa* ' (الْخُبْثُ). Tapi ini tidak dianggap kekeliruan, karena فُعُلٌ –dengan *dhammah* pada *faa* ' dan *'ain*– bisa diringankan *'ain*-nya secara qiyas, sehingga tidak mesti yang dimaksud dengan الْخُبْثُ –dengan *sukun* pada *baa* '– adalah sesuatu yang tidak sesuai maknanya, bahkan itu –yakni dengan *baa* ' ber-*sukun*– bisa semakna dengan yang *baa* '-nya ber-*dhammah*. Memang orang yang mengartikannya –yaitu yang *baa* '-nya ber-*sukun*– dengan sesuatu yang tidak sesuai dengan itu maka dia keliru dalam mengartikannya dengan makna itu, tapi bukan keliru pada lafazhnya.

Kelima: Hadits yang kami sebutkan dari sabda beliau ﷺ: إِنَّ هَذِهِ الْحُشُوشَ مُحْتَضَرَةٌ (*Sesungguhnya kamar mandi [wc-wc] ini didatangi*), yakni oleh para jin dan para syetan, ini menjelaskan kesesuaian doa khusus ini untuk tempat yang khusus ini.

61 Diriwayatkan oleh para penyusun kitab-kitab *Sunan* yang empat. الْحُشُوشَ adalah tempat-tempat untuk buang hajat. Bentuk tunggalnya: حَشٌّ, dengan *fathah*. Makna مُحْتَضَرَةٌ adalah يَحْضُرُهَا الشَّيَاطِيْنُ (didatangi oleh para syetan).

١٢ - عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ، فَلا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلا بَوْلٍ، وَلا تَسْتَدْبِرُوهَا، وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا. قَالَ أَبُو أَيُّوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ، فَوَجَدْنَا مَرَاحِيضَ قَدْ بُنِيَتْ نَحْوَ الْكَعْبَةِ، فَنَنْحَرِفُ عَنْهَا، وَنَسْتَغْفِرُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ.

12. Dari Abu Ayyub Al Anshari ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Apabila kalian mendatangi tempat buang hajat, maka janganlah kalian menghadap ke arah kiblat sambil buang hajat besar maupun hajat kecil (kencing), dan jangan pula kalian membelakanginya, akan tetapi menghadaplah ke arah timur atau ke arah barat."*[62]

Ayyub berkata, "Lalu kami datang ke Syam, kami dapati wc-wc telah dibangun menghadap ke arah Ka'bah, maka kami pun merubah arahnya, dan kami memohon ampun kepada Allah *'Azza wa Jalla.*"

Penjelasan:

الْغَائِطُ adalah tempat terpencil yang mereka datangi untuk buang hajat, lalu mereka menjuluki dengan itu untuk hadats serupa karena tidak suka menyebutnya dengan sebutan khususnya. الْمَرَاحِيضُ adalah jamak dari الْمِرْحَاضُ, yaitu tempat pemandian, ini juga sebagai kiasan tentang tempat menyepi (tempat buang hajat).

---

62 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan: Menghadap ke arah kiblat dan pembahasan: Thaharah dengan lafazh, *"Apabila salah seorang dari kalian mendatangi tempat buang hajat..."* Hingga akhir hadits; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Abu Ayyub Al Anshari, namanya adalah Khalid bin Zaid bin Kulaib bin Tsa'labah An-Najjari. Dia ikut dalam perang Badar, meninggal pada masa Zaid bin Mu'awiyah. Khalifah mengatakan, "Dia meninggal di tanah Romawi pada tahun 50 Hijriyah." Yaitu pada masa Mu'awiyah. Pendapat lain menyebutkan pada tahun 52 Hijriyah, di Konstantinopel.

Kedua: Redaksi إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ (*Apabila kalian mendatangi tempat buang hajat*). Lafazh الْغَائِطَ digunakan untuk sebutan tempat buang hajat bagaimana pun kondisinya, karena hukum ini bersifat umum, berlaku pada semua bentuk buang hajat, dan ini mengisyaratkan kepada apa yang telah kami kemukakan tentang penggunaan lafazh ini secara qiyasan.

Ketiga: Hadits ini menunjukkan larangan menghadap dan membelakangi kiblat. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai hukum ini menjadi beberapa madzhab. Di antara mereka ada yang melarang itu secara mutlak berdasarkan zhahirnya hadits ini. Ada juga yang membolehkannya secara mutlak dan memandang bahwa hukum hadits ini telah dihapus, dan menyatakan bahwa yang menghapusnya adalah hadits Mujahid dari Jabir, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah melarang kami menghadap kiblat ketika kencing, lalu aku melihat beliau menghadapnya, setahun sebelum beliau wafat." Di antara mereka ada yang menukil darinya tentang pengecualian dalam hal ini secara mutlak adalah: Urwah bin Az-Zubair dan Rabi'ah bin Abdurrahman. Di antara para ahli fikih ada juga yang membedakan antara tempat-tempat terbuka dan bangunan-bangunan, yang mana dia melarang (menghadap kiblat) di tempat-tempat terbuka, dan membolehkan di dalam bangunan-bangunan. Hal ini berdasarkan bahwa Ibnu Umar meriwayatkan hadits

yang akan disebutkan setelah hadits ini, berkenaan dengan kondisi di dalam bangunan, lalu dia menyingkronkan hadits-hadits tersebut, lalu mengartikan hadits Abu Ayyub ini –dan yang semaknanya– sebagai larangan untuk di tempat-tempat terbuka, sementara hadits Ibnu Umar diartikan untuk di dalam bangunan-bangunan. Al Hasan bin Dzakwan meriwayatkan dari Marwan Al Ashfar, dia berkata, "Aku melihat Ibnu Umar merundukkan tunggangannya menghadap ke arah kiblat, kemudian dia duduk dan kencing ke arahnya. Lalu aku berkata, 'Wahai Abu Abdurrahman, bukankah hal ini telah dilarang?' Dia menjawab, 'Benar, akan tetapi yang dilarang itu adalah di tempat terbuka. Tapi bila antara engkau dan kiblat ada sesuatu yang menutupimu, maka itu tidak apa-apa'." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.

Perlu diketahui, bahwa mengartikan hadits Abu Ayyub sebagai kondisi di tempat-tempat terbuka, menyelisihi apa yang diartikan oleh Abu Ayyub sendiri yang bersifat umum, karena dia mengatakan, "Lalu kami datang ke Syam, kami dapati wc-wc telah dibangun menghadap ke arah Ka'bah, maka kami pun merubah arahnya." Jadi dia memandang bahwa larangan itu bersifat umum.

Keempat: Para ahli fikih juga berbeda pendapat mengenai alasan larangan ini dari segi makna. Zhahirnya, bahwa itu untuk menunjukkan penghormatan dan pengagungan terhadap kiblat, karena itulah makna yang sesuai dimana hukum menetapkan sesuai dengan itu, sehingga itu dianggap sebagai alasannya. Yang lebih kuat dari ini dalam menunjukkan alasannya adalah apa yang diriwayatkan dari hadits Salamah bin Wahram, dari Suraqah bin Malik, dari Rasulullah ﷺ, إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ الْبَرَازَ، فَلْيُكَرِّمْ قِبْلَةَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلاَ يَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ (*Apabila salah seorang kalian mendatangi tempat buang hajat terbuka, makan hendaknya dia menghormati kiblat Allah* ﷻ *dan janganlah menghadap ke arah*

kiblat).[63] Ini jelas cukup kuat sebagai alasan tentang apa yang telah kami sebutkan itu.

Di antara mereka ada juga yang beralasan karena hal lainnya. Isa bin Abu Isa berkata: Aku katakan kepada Asy-Sya'bi, "Aku heran terhadap perkataan Abu Hurairah dan Nafi' dari Ibnu Umar." Dia berkata, "Apa yang mereka katakan?" Aku berkata, "Abu Hurairah berkata, 'Janganlah kalian menghadap kiblat dan jangan pula membelakanginya'. Sementara Nafi' mengatakan dari Ibnu Umar, 'Aku melihat Nabi ﷺ pergi ke suatu tempat sambil menghadap ke arah kiblat'." Dia berkata, "Perkataan Abu Hurairah itu (apabila) di tempat terbuka. Sesungguhnya Allah mempunyai makhluk-makhluk di antara para hamba-Nya, mereka itu shalat di tanah lapang, maka janganlah kalian menghadap ke arah mereka dan jangan pula membelakangi mereka. Adapun rumah-rumah kalian ini yang kalian buat dari tanah liat, maka sesungguhnya itu tidak ada kiblatnya." Ad-Daraquthni menyebutkan, bahwa Isa ini *dha'if*.

Berdasarkan perbedaan dalam alasan ini, muncul perbedaan pendapat di kalangan mereka apabila kondisinya di tanah lapang lalu bertutup dengan sesuatu: Apakah boleh menghadap dan membelakanginya atau tidak? Alasan penghormatan kiblat mengindikasikan pelarangan itu, sementara alasan terlihatnya yang shalat mengindikasikan pembolehannya.

---

63 HR. Ahmad; Ad-Daraquthni; Ibnu Adi dan Al Baihaqi di dalam *Al Ma'rifah*, dari Thawus secara *mursal*. الْبَرَازُ –dengan *fathah* pada *baa*'– adalah tempat lapang. Al Farra` berkata, "Yaitu tempat yang padanya tidak terdapat penghalang/penutup berupa pohon ataupun lainnya." Disebutkan di dalam naskah ط: Ini hadits *mursal*.

Ar-Rabi' meriwayatkan dari Asy-Syafi'i, dia berkata, "Hadits Thawus ini *mursal*. Dan para ahli hadits tidak menilainya valid."

Kelima: Sabda beliau ﷺ, ... إِذَا أَتَيْتُمُ الْخَلَاءَ، فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ (*Apabila kalian mendatangi tempat buang hajat, maka janganlah kalian menghadap ke arah kiblat* ... hingga akhir hadits), ini mengindikasikan dua hal; ***Pertama***: Larangan akan hal itu. ***Kedua***: Alasan untuk larangan itu. Kami telah menyinggung tentang alasan tersebut, sekarang tinggal membicarakan tentang tempat larangan itu. Hadits ini menunjukkan larang menghadap ke arah kiblat ketika buang hajat besar atau kecil (kencing). Kondisi ini mencakup dua hal; ***Pertama***: Keluarnya sesuatu yang kotor. ***Kedua***: Tersingkapnya aurat. Di antara orang ada yang mengatakan, bahwa larangan itu karena keluarnya sesuatu yang kotor, hal ini sesuai dengan pengagungan kiblat sehingga hal itu dilarang. Di antara mereka ada juga yang mengatakan, bahwa larangan itu karena tersingkapnya aurat. Dari perbedaan pendapat ini muncul lagi perbedaan pendapat: Apakah boleh bersetubuh dalam posisi menghadap ke arah kiblat sambil menyingkap aurat? Orang yang beralasan dengan keluarnya hal yang kotor membolehkannya, sebab saat itu tidak ada kotoran yang keluar. Sedangkan orang yang beralasan dengan tersingkapnya aurat melarangnya (tidak membolehkannya).

Keenam: Makna asal الْغَائِطُ adalah tanah yang datar; Dulu mereka biasa menujunya untuk buang hajat, kemudian kata ini digunakan sebagai sebutan untuk sesuatu yang keluar (kotoran), dan penggunaan ini mendominasi hakikat kondisional sehingga menjadi hakikat tradisional.

Hadits ini menunjukkan, bahwa kata الْغَائِطُ tidak digunakan untuk sebutan kencing, karena memang ada perbedaan antara keduanya (kotoran dan kencing). Mereka juga telah membicarakan tentang firman Allah ﷻ, أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ "..*atau kembali dari tempat buang air*..." (Qs. Al Maaidah [5]: 6), apakah ini mencakup angin (kentut),

misalnya, atau kencing, ataukah tidak? Berdasarkan bahwa itu dikhususkan dengan lafazh الْغَائِطِ, dimana tradisi telah memaksudkan untuk itu, yaitu yang keluar dari dubur, tapi mereka tidak memaksudkan الْغَائِطِ sebagai angin (kentut), misalnya. Atau dikatakan, bahwa kata itu dipergunakan pada apa yang mereka maksudkan sebagai sesuatu yang keluar dari kemaluan atau dubur, apa pun bentuknya.

Ketujuh: Redaksi وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا (*akan tetapi menghadaplah ke arah timur atau ke arah barat*), ini diartikan sebagai tempat yang di arah timur dan barat yang menyelisihi kondisi menghadap atau membelakangi kiblat, seperti Madinah yang merupakan tempat tinggal Rasulullah ﷺ, dan negeri-negeri lain yang semaknanya. Tapi dalam hal ini tidak termasuk tempat-tempat yang kiblatnya di arah timur atau baratnya.

Kedelapan: Perkataan Abu Ayyub, فَقَدِمْنَا الشَّامَ ... (*Lalu kami datang ke Syam* ... hingga akhir hadits), ini sebagaimana yang telah kami kemukakan tentang pemaknaannya yang umum bila dikaitkan dengan bangunan dan tanah lapang. Kalimat ini juga menunjukkan bahwa ada redaksi tersendiri untuk hal yang bersifat umum menurut orang Arab dan menurut ahli syariat, yang menyelisihi pandangan sebagian ahli uhsul. Dan ini –yaitu penggunaan redaksi umum– merupakan salah satunya, masih banyak sekali yang lainnya yang tidak terhingga. Kami menggaris bawahi ini hanya sebagai contoh saja. Bagi yang ingin mengkajinya lebih jauh[64], silakan mencari yang semisalnya, tentu dia akan menemukannya.

Kesembilan: Sebagian orang-orang sekarang –dan yang mendekati itu– gemar mengatakan, bahwa bila redaksi umum mengenai

---

64 Di dalam naskah س dan خ dicantumkan: Memastikan itu.

dzat, misalnya, atau perbuatan, maka itu bersifat umum dalam hal itu secara mutlak baik dari segi waktu, tempat, kondisi maupun hal-hal lain yang terkait dengannya. Kemudian mereka mengatakan, "Yang mutlak itu cukup pengamalannya dalam satu bentuk saja, sehingga tidak menjadi hujjah pada selainnya." Mereka banyak menerapkan ini dalam banyak lafazh dari Al Kitab dan As-Sunnah, sehingga itu menjadi trend mereka dalam perdebatan.

Menurut kami bahwa ini bathil, bahkan semestinya: Bahwa apa yang menunjukkan keumuman pada dzat –misalnya–, maka itu juga menunjukkan berlakunya hukum pada setiap dzat yang tercakup oleh lafazhnya, dan tidak keluar darinya dzat apa pun kecuali dengan dalil yang mengkhususkannya. Maka orang yang mengeluarkan sesuatu dari dzat-dzat itu, berarti dia telah menyelisihi konsekwensi keumuman itu.

Memang, kemutlakan itu cukup pengamalannya sekali saja, sebagaimana yang mereka katakan. Namun kami tidak mengatakan dengan keumuman di tempat-tempat ini dari segi kemutlakan, tapi kami mengatakan itu dari segi pemeliharaan atas apa yang dituntut oleh redaksi umum yang mencakup semua dzat. Jika yang mutlak dari yang tidak mengindikasikan pengamalannya sekali saja itu menyelisihi konsekwensi redaksi umum, maka kami mencukupkan pengamalannya sekali saja. Tapi jika pengalamannya itu termasuk yang menyelisihi redaksi umum, maka kami mengatakan dengan keumuman untuk memelihara konsekwensi redaksinya, bukan dari segi bahwa kemutlakan itu mencakupnya. Contohnya: Bila seseorang mengatakan, "Barangsiapa memasuki rumahku, maka aku akan memberinya satu dirham." Konsekwensi redaksi ini adalah umum pada setiap dzat yang bisa disebut bahwa dia masuk.

Jika ada yang mengatakan, "Itu mutlak pada semua masa (waktu), maka aku memberlakukannya pada dzat yang masuk rumah di permulaan siang, misalnya, dan tidak memberlakukan di selain waktu itu, karena itu adalah mutlak dari segi waktu, dan aku mengamalkannya (memberlakukannya) sekali, sehingga aku tidak harus mengamalkannya lagi karena tidak adanya keumuman yang mutlak."

Maka kami katakan kepadanya: Ketika redaksi itu menunjukkan keumuman pada setiap dzat yang masuk rumah, termasuk di antaranya dzat-dzat yang masuk di akhir siang, maka jika anda mengeluarkan dzat-dzat itu, berarti anda telah mengeluarkan apa yang ditunjukkan oleh redaksi yang menyatakan mencakupnya, yaitu semua dzat.

Hadits ini merupakan salah satu yang dijadikan dalil atas apa yang kami katakan itu, karena Abu Ayyub termasuk ahli bahasa Arab dan syariat, dan dia memaknai redaksi: لاَ تَسْتَقْبِلُوا وَلاَ تَسْتَدْبِرُوا (janganlah kalian menghadap [ke arah kiblat] dan jangan pula membelakanginya) sebagai redaksi umum yang mencakup semua tempat, dan itu mutlak padanya. Berdasarkan apa yang dikatakan oleh para *muta`akhkhir*, bahwa itu tidak melazimkan keumuman, sedangkan berdasarkan apa yang kami katakan, bahwa itu melazimkan keumuman, karena bila dikeluarkan darinya sebagian tempat, maka itu menyelisihi redaksi umum dalam larangan menghadap dan membelakangi kiblat.

Kesepuluh: Redaksi وَنَسْتَغْفِرُ اللهَ (*dan kami memohon ampun kepada Allah*). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa maksudnya adalah memohon ampun kepada Allah karena dibangunnya wc-wc dengan bentuk seperti itu yang menurutnya terlarang. Mereka mengartikannya dengan penakwilan ini, karena bila bangunan itu dialihkan arahnya maka tidak lagi melakukan sesuatu yang terlarang, sehingga tidak perlu istighfar. Yang lebih mendekati kebenaran: Bahwa itu adalah istighfar

untuk dirinya sendiri. Kemungkinannya, karena dia pernah menghadap atau membelakangi (kiblat) disebabkan mengikuti bentuk bangunan karena kekeliruan atau kelupaan, lalu dia teringat kemudian merubahnya, dan memohon ampun kepada Allah.

Jika anda mengatakan, bahwa orang yang keliru atau lupa tidak berdosa sehingga tidak perlu istighfar.

Maka Aku katakan: Orang yang shalih dan berkedudukan luhur dalam ketakwaan terkadang melakukan hal seperti ini, karena mereka menisbatkan kekurangan pada diri mereka sebagai [tidak adanya][65] kehati-hatian dari permulaan. *Wallahu a'lam.*

١٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَيْنَمَا النَّاسُ بِقُبَاءَ فِي صَلاَةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ، فَقَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ، فَاسْتَقْبِلُوهَا. وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ.

وَفِي رِوَايَةٍ: مُسْتَقْبِلاً بَيْتَ الْمَقْدِسِ.

13. Dari Abdullah bin Umar bin Khaththab ﷺ, dia berkata, "Pada suatu hari aku naik ke atas rumah Hafshah, lalu aku melihat Nabi ﷺ sedang buang hajat sambil menghadap ke arah Syam dan membelakangi kiblat."

---

65 Tambahan dari naskah س.

Dalam riwayat lain disebutkan, "Menghadap ke Baitul Maqdis."[66]

Penjelasan:

Abdullah bin Umar bin Khaththab, tentang nasabnya telah dikemukakan saat menyinggung ayahnya (Umar) ﷺ. *Kunyah*-nya adalah Abu Abdurrahman, dia salah seorang pemuka sahabat dalam segi keilmuan dan agama. Wafat pada tahun 73 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan 74 Hijriyah. Malik berkata, "Ibnu Umar mencapai usia delapan puluh tujuh tahun Hijriyah."

Hadits ini menyelisihi hadits Abu Ayyub yang lalu dari satu segi, dan juga riwayat lain yang semakna dengan hadits Abu Ayyub.

Orang-orang berbeda pendapat mengenai pengamalannya atau yang pengamalannya yang pertama, menjadi beberapa pendapat. Di antara mereka ada yang berpendapat, bahwa hadits ini menghapus hukum hadits yang melarang, dan dia meyakini pembolehannya secara mutlak. Tampaknya dia memandang pengkhususan hukumnya pada bangunan tidak lagi berlaku, dan dia mengambil dalil pembolehannya tanpa menganggap kekhususan statusnya pada bangunan, karena keyakinannya bahwa itu merupakan penyifatan yang dikesampingkan, sehingga tidak dianggap. Di antara mereka ada juga yang berpendapat untuk mengamalkan hadits yang pertama dan yang semakna dengannya, dan dia meyakini bahwa yang ini khusus bagi Nabi ﷺ. Di antara mereka ada juga yang memadukan antara kedua hadits ini, lalu

---

[66] HR. Al Bukhari, pembahasan: Thaharah; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; At-Tirmidzi dan dia berkata, "Hasan *shahih*."; An-Nasa'i dan Ibnu Majah. Semuanya pada pembahasan: Thaharah.

memandang hadits Ibnu Umar dikhususkan pada bangunan, sehingga hadits ini mengkhususkan hadits Abu Ayyub yang bersifat umum pada bangunan dan lainnya. Demikian kesimpulan dari penyingkronan antara kedua dalil tersebut. Di antara mereka ada juga yang ber-*tawaqquf* dalam masalah ini. Di sini kami menggaris bawahi dua hal:

Pertama: Bahwa orang yang mengatakan dikhususkannya perbuatan ini bagi Nabi ﷺ, hendaknya dia mengatakan, bahwa terlihatnya perbuatan ini adalah merupakan perkara yang tidak disengaja, Ibnu Umar tidak memaksudkan itu, dan Rasulullah ﷺ juga tidak sengaja dalam kondisi itu untuk dilihat orang lain. Seandainya perbuatan ini berdampak hukum yang berlaku umum bagi umat, tentu beliau menjelaskannya kepada mereka dengan perkataan, atau dengan menunjukkan kepada adanya perbuatan. Karena hukum-hukum yang berlaku umum bagi umat harus dijelaskan, namun karena hal itu tidak terjadi –karena penglihatan yang dialami oleh Ibnu Umar itu terjadi secara tidak sengaja, dan Rasulullah ﷺ juga tidak sengaja–, maka ini menunjukkan bahwa ini dikhususkan bagi Rasulullah ﷺ dan tidak berlaku umum bagi umat. Mengenai masalah ini ada pembahasan setelahnya.

Kedua: Bahwa jika hadits menunjukkan secara umum, namun diselisihi oleh yang lainnya pada sebagian bentuk, sementara kita hendak mengkhususkan, maka hendaknya kita membatasi pada penyelisihan konsekwensi keumuman sekadar yang darurat saja, sehingga hadits itu tetap berlaku umum sesuai dengan konsekwensi keumumannya pada bentuk-bentuk lainnya, sebab tidak ada yang menyelisihinya selain bentuk yang khusus itu yang ditunjukkan oleh dalil yang khusus itu. Hadits Ibnu Umar tidak menunjukkan bolehnya menghadap dan membelakangi kiblat di dalam bangunan, tapi yang

disebutkan hanya membelakangi saja. Jadi kontradiksi antara haditsnya dengan hadits Abu Ayyub hanya pada membelakangi, sehingga kondisi menghadap tidak ada pertentangan. Karena itu harus dilaksanakan berdasarkan konsekwensi hadits Abu Ayyub dalam hal terlarangnya menghadap (ke arah kiblat) secara mutlak. Namun mereka membolehkan menghadap dan membelakangi di dalam bangunan, dan atas hal inilah munculnya masalah itu.

Demikian ini jika hadits Abu Ayyub satu lafazh yang mencakup kondisi menghadap dan membelakangi, maka kondisi membelangi keluar darinya, sehingga kondisi menghadap tetap pada apa yang telah kami nyatakan tadi. Namun kenyataannya tidak demikian, tapi merupakan dua kalimat, salah satunya menunjukkan kondisi menghadap, dan yang lainnya menunjukkan kondisi membelakangi. Sementara hadits Ibnu Umar mencakup salah satunya, dan itu bersifat umum pada kondisi itu, dan hadits ini bersifat khusus pada sebagian bentuk umumnya. Sementara kalimat lainnya (pada hadits Abu Ayyub) tidak tercakup oleh hadits Ibnu Umar, sehingga tetap pada statusnya semula.

Mungkin ada orang yang mengatakan, apakah kondisi menghadap di dalam bangunan –walaupun hal itu tidak disinggung– dapat diqiyaskan pada kondisi membelakangi yang disebutkan di dalam hadits itu (hadits Ibnu Umar).

Maka dikatakan kepadanya: ***Pertama***: Bahwa penggunaan qiyas itu terhadap konotasi lafazh yang bersifat umum, sedangkan di situ tidak ada hal tersebut sebagaimana yang dikenal dalam ushul fikih.

Kedua: Syarat qiyas adalah kesamaan antara cabang dan asalnya, atau adanya kelebihan padanya dari segi makna yang berlaku pada hukumnya. Namun kenyataannya tidak ada kesamaan di sini,

karena kondisi menghadap jauh lebih buruk daripada kondisi membelakangi, sebagaimana yang dikenal dalam tradisi. Karena itu, sebagian ulama memberlakukan makna ini sehingga melarang kondisi menghadap dan membolehkan kondisi membelakangi. Jika kondisi menghadap itu lebih buruk daripada kondisi membelakangi, maka gugurnya kerusakan yang kurang buruk pada hukum yang membolehkan tidak serta merta menggugurkan kerusakan yang lebih buruk pada hukum yang membolehkan.[67]

١٤ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ الْخَلاءَ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلامٌ نَحْوِي إِدَاوَةً مِنْ مَاءٍ وَعَنَزَةً، فَيَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ.

14. Dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa dia berkata, "Rasulullah ﷺ masuk ke tempat buang hajat, lalu aku dan seorang budak seumuranku membawa setimba air dan tongkat, lalu beliau ber-*istinja* dengan air."[68]

---

[67] HR. At-Tirmidzi; Abu Daud; Ibnu Majah dan Imam Ahmad dari Jabir, dia berkata, "Nabi ﷺ pernah melarang kami menghadap kiblat ketika kencing, lalu aku melihat beliau menghadapnya, setahun sebelum beliau wafat." Ini *nash* tentang kondisi menghadap. Mengartikannya sebagai kekhususan bagi Rasulullah ﷺ adalah jauh dari mengena, dan yang lebih tepat adalah sebagai larangan yang mendekati pengharaman.

[68] HR. Al Bukhari, pembahasan: Thaharah dengan lafazh ini selain kata نحوي (seumuranku), karena hanya Muslim yang meriwayatkan itu.
HR. Muslim; Imam Ahmad; Abu Daud; An-Nasa'i dan Ibnu Majah. Tongkat tersebut –sebagaimana yang disebutkan di dalam *Thabaqat Ibnu Sa'd*– adalah yang dihadiahkan oleh An-Najasyi kepada Nabi ﷺ, karena itu termasuk peralatan bangsa Habasyah.

Penjelasan:

العَنَزَةُ adalah tombak kecil (tongkat). Tampaknya dibawakannya tongkat pada waktu itu karena kemungkinan beliau ﷺ berwudhu untuk shalat, maka tongkat itu diletakkan di hadapannya sebagai *sutrah* (pembatas shalat), sebagaimana disebutkan di akhir hadits lainnya: "Bahwa tongkat itu ditempatkan di hadapan beliau, lalu beliau shalat ke arahnya." Pembahasan tentang الخَلاَءُ (wc; tempat buang hajat) sudah dikemukakan. Kemungkinan yang dimaksudkan di sini sekadar buang hajat, sebagaimana yang disebutkan bahwa itu digunakan untuk hal itu, dan ini sesuai dengan makna yang kami sebutkan tentang dibawakannya tongkat untuk shalat, karena *sutrah* hanya ditempatkan di tempat terbuka yang dikhawatirkan dilewati. Bisa juga maksudnya adalah tempat yang disediakan untuk buang hajat dalam bangunan, namun ini tidak sesuai dengan makna yang kami sebutkan mengenai dibawakannya tongkat. Kemungkinan pendapat yang pertama lebih unggul, dimana pelayanan orang-orang bagi Rasulullah ﷺ dengan makna ini sesuai kondisi perjalanan, karena dalam kondisi hadir sesuai dengan pelayanan ahli baitnya dari kalangan isteri-isteri beliau dan sebagainya.[69]

Dari hadits ini disimpulkan bahwa pelayanan dilakukan oleh orang-orang merdeka bila mereka sebagai pengikut, dan mereka menyiapkan diri untuk itu.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya meminta tolong dalam hal seperti ini. Maksud utamanya adalah *istinja* dengan air. Tidak ada penyelisihan dalam hal ini, kecuali diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib, lafazh yang mengindikasikan pelemahannya bagi kaum lelaki,

---

69 Tapi buang hajat dilakukan di luar rumah, dimana tidak ada isteri-isteri beliau.

karena ketika beliau ditanya tentang *istinja* dengan air, beliau menjawab, *"Sesungguhnya itu adalah wudhunya kaum wanita."* Atau beliau berkata, *"Itu adalah wudhunya kaum wanita."*

Diriwayatkan dari yang lainnya, dari kalangan salaf, hal yang juga mengesankan demikian. Sementara As-Sunnah menunjukkan *istinja* dengan air, sebagaimana disebutkan di dalam hadits ini dan yang lainnya, maka ini yang lebih utama untuk diikuti. Kemungkinan Sa'id –ﷺ– menangkap adanya sikap berlebihan pada seseorang dalam masalah ini, yang mana dia melarang *istinja* dengan bebatuan, maka Sa'id bermaksud menghilangkan sikap berlebihan itu sehingga sebagai pengimbangnya dia menyebutkan lafazh ini dan mengemukakannya dengan makna mendalam terhadapnya dengan ungkapan ini. Sebagian ahli fikih dari kalangan para sahabat Malik berpendapat –yaitu Ibnu Habib–, bahwa *istinja* dengan bebatuan dilakukan ketika tidak ada air. Jika ada yang bependapat demikian, maka tidak jauh kemungkinan yang lainnya pun yang sezaman dengan Sa'id berpendapat demikian. Dianjurkannya *istinja* dengan air adalah untuk menghilangkan dzat kotoran dan sekaligus bekasnya, karena cara itu lebih dapat membersihkan.

١٥ - عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الْحَارِثِ بْنِ رِبْعِيٍّ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ يُمْسِكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ وَلاَ يَتَمَسَّحْ مِنَ الْخَلاَءِ بِيَمِينِهِ وَلاَ يَتَنَفَّسْ فِي الإِنَاءِ.

15. Dari Abu Qatadah Al Harits bin Rib'i Al Anshari ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda, *"Janganlah seseorang dari kalian memegang kemaluannya dengan tangan kanannya ketika kencing, jangan pula*

mengusap dengan tangan kanannya setelah buang air besar, dan janganlah bernafas pada bejana."[70]

Penjelasan:

Abu Qatadah Al Harits bin Rib'i bin Baldamah –dengan *fathah* pada *baa'*, *sukun* pada *laam* dan *fathah* pada *daal*. Dikatakan juga Buldumah, dengan *dhammah* pada *baa'* dan *daal*, dan dikatakan juga Buldzumah, dengan *dzaal* bertitik dan ber-*dhammah*–. Dia seorang pasukan berkuda Nabi ﷺ, turut dalam perang Uhud dan Khandaq serta peperangan-peperangan setelahnya. Dia meninggal di Madinah pada tahun 54 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan bahwa dia meninggal di Kufah pada tahun 38 Hijriyah. Namun pendapat yang pertama lebih *shahih*, dan mereka sepakat meriwayatkan riwayatnya.

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Hadits ini menunjukkan larangan[71] memegang kemaluan dengan tangan kanan ketika kencing. Sementara itu ada

---

[70] HR. Al Bukhari, pembahasan: Thaharah dan lainnya dengan lafazh yang menyerupai ini.
HR. Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi; Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

[71] Sebab lafazh-lafazh *fi'l*-nya *majzum* karena لا larangan. Diriwayatkan juga ketiga *fi'l* ini dengan *rafa'*, dengan anggapan bahwa لا di sini adalah *nafiyah* (yang menafikan; meniadakan), yaitu penafian yang bermakna larangan. Sementara redaksi: وَلَا يَتَنَفَّس فِي الإِنَاءِ (*dan jangan/tidak boleh bernafas pada bejana*), jika لا-nya *nafiyah*, maka kalimat ini sebagai khabar tersendiri, tapi jika لا-nya *nahiyah* (larangan), maka kalimat ini di-*'athf*-kan (dirangkaikan) dengan yang sebelumnya. Namun bila yang di-*'athf*-kan kepadanya *muqayyad* (dibatasi), maka yang di-*'athf*-kan tidak mesti dibatasi oleh pembatasannya, karena nafas tidak terkait dengan kencing, tapi merupakan hukum tersendiri.

riwayat lain yang menyebutkan bahwa dilarang memegangnya dengan tangan secara mutlak tanpa adanya batasan (*taqyid*) kondisi sedang kencing. Di antara orang ada yang mengambil pendapat larangan secara umum dan mutlak ini, namun telah didahului oleh kaidah bahwa yang mutlak dialihkan kepada yang *muqayyad* (yang ada batasannya), sehingga larangan ini dikhususkan dengan kondisi ini, dan ada pembahasan tersendiri mengenai ini, karena yang dikatakan ini mengarah kepada masalah perintah dan penetapan, sebab bila kita menjadikan hukum untuk yang mutlak, atau yang umum dalam bentuk yang mutlak, atau yang umum misalnya, maka itu berarti ada pengesampingan lafazh yang menunjukkan pembatasan, padahal itu telah tercakup oleh lafazh perintah, dan itu tidak boleh. Adapun dalam hal larangan, bila kita menetapkan hukum untuk yang *muqayyad*, berarti kita telah mengesampingkan lafazh yang mutlak, padahal larangan itu mencakupnya, dan itu juga tidak benar. Semua ini setelah memperhatikan kondisi haditsnya, yaitu dilihat dari kedua riwayatnya, apakah keduanya itu satu hadits ataukah dua hadits? Lain dari itu, setelah memperhatikan dalil-dalil yang difahami serta apa-apa yang diamalkan darinya dan apa-apa yang tidak diamalkannya, dan setelah memperhatikan didahulukannya konotasi zhahirnya yang umum –yakni riwayat yang mutlak dan *muqayyad*–, jika itu ternyata satu hadits yang sumbernya sama namun para perawinya berbeda, maka anda harus membawakan yang mutlak kepada yang *muqayyad*, karena itu adalah tambahan dari yang adil dalam satu hadits, sehingga harus diterima. Hadits yang disebutkan ini kembali kepada riwayat Yahya bin Abu Katsir dari Abdullah bin Qatadah dari ayahnya.

Kedua: Zhahirnya larangan ini sebagai pengharaman, demikian pemaknaan Azh-Zhahiri, sementara jumhur ahli fikih mengartikannya sebagai pemakruhan.

Ketiga: Sabda beliau ﷺ, وَلاَ يَتَمَسَّحْ مِنَ الْخَلاَءِ بِيَمِينِهِ (*jangan pula mengusap dengan tangan kanannya setelah buang air besar*), ini mencakup kemaluan dan dubur. Para sahabat Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai cara mengusap pada kemaluan bila batunya kecil, karena harus memeganginya dengan sebelah tangan. Di antara mereka ada yang berkata, "Memegang batu dengan tangan kanan dan kemaluan dengan tangan kiri, jadi gerakan ada pada tangan kiri, sementara yang kanan diam." Di antara mereka ada juga yang berkata, "Kemaluan dipegang dengan tangan kanan, sementara batu dipegang tangan kiri, lalu yang kiri digerakkan." Pendapat yang pertama lebih mendekati kepada pemeliharaan terhadap hadits ini.

Keempat: Sabda beliau ﷺ, وَلاَ يَتَنَفَّسْ فِي الإِنَاءِ (*dan janganlah bernafas pada bejana*), maksudnya adalah menjauhkan bejana saat hendak bernafas, karena saat bernafas ada kemungkinan keluarnya sesuatu yang menjijikan bagi orang lain, di samping itu bisa merusak apa yang terdapat di dalam bejana itu yang bila dikonsumsi oleh orang lain dapat merusak kesehatannya. Di dalam hadits lain disebutkan, "Menjauhkan bejana untuk bernafas tiga kali," sedangkan di sini disebutkan secara mutlak.

١٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ. أَمَّا أَحَدُهُمَا: فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ، وَأَمَّا الآخَرُ: فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ فَأَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً، فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ، فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ: لَعَلَّهُ يُخَفِّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا.

16. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata: Nabi ﷺ melewati dua kuburan, lalu beliau bersabda, "*Sesungguhnya keduanya benar-benar sedang disiksa, dan keduanya tidak disiksa karena perkara besar; salah satunya karena dia tidak menjaga dirinya dari kencingnya, dan yang satunya lagi karena dia suka mengadu domba.*" Lalu beliau mengambil sebuah pelepah kurma yang masih basah, lalu membelahnya menjadi dua, lalu mencancapkan pada masing-masing kuburan itu. Lalu mereka (para sahabat) berkata, "Wahai Rasulullah, mengapa engkau lakukan ini?" Beliau bersabda, "*Mudah-mudahan diringankan dari mereka (siksaan itu) selama (kedua pelepah ini) belum mengering.*"[72]

Penjelasan:

Abdullah bin Abbas bin Abdul Muththalib bin Hasyim bin Abdu Manaf, Abu Al Abbas Al Qurasyi Al Hasyimi Al Makki, salah seorang pembesar sahabat dalam segi keilmuan, dia dijuluki "Sang tinta" dan "Sang lautan" karena keluasan ilmunya. Dia meninggal pada tahun 68 Hijriyah. Salah pendapat menyebutkan, bahwa saat itu dia berusia 72 tahun. Sebagian mereka meriwayatkan: 71 –atau 72– tahun, yaitu usianya. Dia meninggal di Thaif.

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Hadits ini menyatakan adanya adzab kubur sebagaimana madzhab ***Ahlussunnah***, dan sebagaimana yang masyhur dari khabar-khabar yang ada. Tentang dikaitkannya adzab kubur dengan

[72] HR. Al Bukhari, pembahasan: Thaharah dengan lafazh ini dan pembahasan: Jenazah serta pembahasan lainnya; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

kencing adalah suatu kekhususan yang mengkhususkannya dari kemaksiatan-kemaksiatan lainnya kendati ada juga adzab karena sebab lainnya jika Allah menghendaki itu pada sebagian hamba-Nya. Berdasarkan ini, ada hadits yang menyebutkan: تَنَزَّهُوا مِنَ الْبَوْلِ، فَإِنْ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ (*Bersihkanlah diri kalian dari kencing, karena mayoritas adzab kubur karena itu*). Ada juga riwayat yang menyebutkan, bahwa sebagian orang yang diceritakan bahwa seseorang disempitkan dan dihimpit di dalam kuburnya, lalu keluarganya ditanya, ternyata mereka menyebutkan, bahwa dia dulu suka meremehkan (lalai; menggampangkan) dalam masalah bersuci.

Kedua: Redaksi وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ (*dan keduanya tidak disiksa karena perkara besar*), kemungkinan –dilihat dari segi lafazhnya– ada dua pengertian, dan yang harus dijadikan pengertian dari keduanya bahwa kedua orang (mayat) di dalam kubur itu tidak diadzab karena perkara yang besar (berat) untuk menghilangkannya atau mencegahnya (menghindarinya) atau berhati-hati terhadapnya. Yakni: bahwa itu adalah perkara yang ringan dan mudah bagi yang memperhatikannya. Jadi maksudnya bahwa itu bukan dosa kecil yang selain dosa besar, karena disebutkan di dalam *Ash-Shahih*, redaksi hadits: وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ (*dan sesungguhnya itu adalah dosa besar*). Jadi kalimat وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ diartikan sebagai كِبَرُ الذَّنْبِ (dosa besar), sementara kalimat وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ diartikan: Perkara yang mudah dicegah dan dihindari.

Ketiga: Redaksi أَمَّا أَحَدُهُمَا: فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ (*salah satunya karena dia tidak menjaga [memberikan penghalang] dirinya dari kencingnya*). Ada perbedaan riwayat pada lafazh ini –yakni يَسْتَتِرُ–, dan lafazh ini mengandung dua arti; ***Pertama***: diartikan sesuai hakikatnya,

yaitu الإِسْتِتَارُ عَـنِ الأَعْـيُنِ (menutup dari pandangan), sehingga adzab itu diartikan karena menyingkap aurat (tidak menutup aurat). ***Kedua***, dan ini yang lebih mendekati: Diartikan sebagai makna kiasan, sehingga yang dimaksud dengan الإِسْتِتَارُ ini adalah membersihkan diri dari kencing dan berhati-hati terhadapnya, baik dengan tidak bersentuhan dengannya, atau dengan mewaspadai hal merusak yang terkait dengannya, seperti membatalkan thaharah. Kehatian-hatian ini diungkapkan dengan kata الإِسْتِتَارُ sebagai ungkapan kiasan. Keterkaitan antara keduanya, bahwa orang yang menutup atau melindungi diri dari sesuatu berarti menjauhkan darinya dan menutupi diri, dan itu serupa dengan menjauhkan dari bersentuhan dengan kencing. Kami me-*rajih*-kan pengertian kiasan walaupun asalnya adalah makna hakikat, adalah karena dua hal:

Hal pertama: Bila yang dimaksud bahwa adzab itu sekedar karena penyingkapan aurat, maka itu menjadi sebab tersendiri di luar kencing, karena bila terjadi penyingkapan aurat maka terjadinya adzab yang ditimpakan atasnya itu, walaupun tidak ada kencing, sehingga kencingnya tidak ada kaitan dan dikesampingkan, padahal hadits ini menunjukkan bahwa kencing itu menjadi sebab adzab kubur secara khusus. Maka lebih utama mengartikan hadits ini sesuai dengan konotasi pernyataan hadits dengan kekhususan ini.

Lain dari itu, lafazh مِـنْ, ketika di-*idhafah*-kan (dirangkaikan) kepada الْبَـوْلُ (kencing) –dan itu biasanya sebagai permulaan dari tapal batas secara hakiki, atau sesuatu yang pengertiannya kembali kepada makna permulaan tapal batas secara qiyas– mengindikasikan pengaitan الإِسْتِتَارُ (penutupan/penjagaan) kepada الْبَوْلُ (kencing), yang ketiadaannya menyebabkan adzab itu. Artinya, bahwa permulaan sebab adzabnya itu

dari kencing (karena kencing). Tapi bila kita mengartikannya sebagai penyingkapan aurat, maka hilanglah makna ini.

Hal kedua: Sebagian riwayat menyebutkan lafazh ini dengan mengindikasikan bahwa maksudnya adalah membersihkan diri dari kencing, yaitu riwayat Waki': لاَ يَتَوَقَّى (*tidak berhati-hati*), dan riwayat sebagian mereka: لاَ يَسْتَنْزِهُ (*tidak membersihkan*). Jadi lafazh ini dibawakan kepada pengertian itu sehingga makna riwayat-riwayat ini menjadi senada.

Keempat: Hadits ini menunjukkan besarnya perkara *namimah* (mengadu domba), dan bahwa itu menjadi sebab adzab. Ini diartikan sebagai *namimah* yang diharamkan, karena bila *namimah* yang apabila ditinggalkan akan menimbulkan kerusakan yang terkait dengan orang lain, atau apabila dilakukan akan menimbulkan maslahat sehingga meninggalkannya akan membahayakan orang lain, maka *namimah* tersebut tidak terlarang. Sebagaimana kita mengatakan dalam *ghibah* (membicarakan aib orang lain yang sedang tidak ada), jika untuk nasihat atau mencegah kerusakan, maka tidak terlarang. Jika ada seseorang (misalnya si A) mengetahui perkataan orang lain (si B) yang bisa menimbulkan madharat bagi seseorang (si C), yang mana jika dia (A) menyampaikan hal itu kepada orang tersebut (C), maka orang tersebut (C) bisa terhindar dari madharat itu, maka dia (A) harus menyampaikan itu kepadanya (C).

Kelima: Suatu pendapat menyebutkan mengenai pelepah kurma yang dibagi dua oleh beliau lalu diletakkan di atas kedua kuburan itu, dan sabda beliau ﷺ, لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا (*Mudah-mudahan [siksaan itu] diringankan dari mereka selama [kedua pelepah ini] belum mengering*) mengisyaratkan bahwa tanaman itu bertasbih selama masih

basah, dan bila terjadi tasbih di dekat mayat, maka itu menjadi keberkahan baginya. Karena itulah dikhususkan untuk yang kondisinya masih basah.

Keenam: Sebagian ulama menyimpulkan dari hadits ini, bahwa mayat bisa mendapat manfaat dari bacaan Al Qur`an di atas kuburannya. Hal ini dilihat dari segi makna yang kami sebutkan tentang diringankannya (adzab) dari kedua penghuni kuburan itu, yaitu karena tasbihnya tanaman selama masih basah. Maka pembacaan Al Qur`an dari manusia lebih utama dari itu. *Wallahu a'lam bish-shawab.*[73]

---

[73] Tentang tanaman yang bertasbih selama masih basah, itu memang benar, karena Allah ﷻ menyebutkan, bahwa semua yang ada di langit dan di bumi – baik yang hijau maupun yang kering– bertasbih dengan memuji Tuhannya. "*Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya.*" (Qs. Al Israa` [17]: 44). "*Senantiasa bertasbih kepada Allah apa yang di langit dan apa yang di bumi.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 1; At-Taghaabun [64]: 1). Maka gugurlah qiyas pembacaan Al Qur`an kepadanya, karena qiyas dengan adanya nash adalah bathil. Karena Nabi ﷺ tidak membacakan Al Qur`an, padahal tentunya beliau hafal Al Qur`an dan sangat menyayangi kaum mukminin yang telah meninggal sebelum beliau. Yang benar, bahwa peletakkan pelepah kurma itu adalah khusus bagi Nabi ﷺ, dan khusus pada kejadian itu, berdasarkan dalil, bahwa beliau ﷺ tidak melakukan itu kecuali sekali itu saja, dan hal itu pun tidak dilakukan oleh para sahabat beliau, baik pada masa hidup beliau maupun setelah ketiadaan beliau.

BAB SIWAK

١٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ.

17. Dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Seandainya tidak akan menyulitkan umatku, tentu aku perintahkan mereka untuk bersiwak setiap kali (hendak) shalat.*"[74]

Penjelasan:

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama:

Sebagian ahli ushul menjadikan hadits ini sebagai hujjah dalam menyatakan bahwa perintah itu menunjukkan wajib. Alasan pendalilannya, karena kalimat لَوْلَا menunjukkan ketiadaan sesuatu karena keberadaan yang lainnya, sehingga menunjukkan tidak adanya perintah karena adanya kesulitan, sedangkan yang ditiadakan karena kesulitan sebenarnya adalah kewajiban, bukan anjuran, karena anjuran bersiwak telah ditetapkan pada setiap (hendak) shalat, maka hal itu mengindikasikan bahwa perintah itu menunjukkan wajib.

Kedua: Siwak dianjurkan pada sejumlah kondisi, di antaranya apa yang ditunjukkan oleh hadits ini, yaitu ketika hendak shalat.

---

74 HR. Al Bukhari, di beberapa tempat yang beragam; Muslim; Abu Daud; At-Tirmidzi; Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Rahasianya adalah bahwa kita diperintahkan untuk selalu sempurna dan bersih ketika mendekatkan diri kepada Allah ﷻ yang bertujuan untuk memuliakan ibadah.

Ada yang mengatakan, bahwa perintah bersiwak karena hal yang terkait dengan malaikat, yaitu bahwa malaikat menempatkan mulutnya pada mulut orang yang membaca Al Qur`an, dan dia akan terganggu dengan bau yang tidak sedap, oleh karena itu, maka disunnahkanlah bersiwak.

Ketiga: Hadits ini dikaitkan dengan madzhab orang yang berpendapat, bahwa Nabi ﷺ boleh menetapkan hukum dengan ijtihad, dan hukumnya itu tidak bertopang pada *nash*, karena beliau menjadikan kesulitan itu sebagai sebab tidak adanya perintah beliau ﷺ. Seandainya hukum itu ditopangkan pada *nash*, maka sebab tidak adanya perintah beliau ﷺ adalah tidak adanya *nash* tentang itu, dan tidak adanya kesulitan. Masalah ini bisa dibahas lebih jauh dan ditakwilkan.

Keempat: Keumuman hadits ini menunjukkan dianjurkannya bersiwak setiap kali hendak shalat, sehingga termasuk juga anjuran untuk itu pada dua shalat setelah tergelincirnya matahari (yakni Zhuhur dan Ashar) bagi yang sedang berpuasa, dan ini dijadikan dalil oleh yang berpendapat demikian.

Adapun yang menyelisihinya dalam hal ini perlu dalil khusus mengenai waktu tersebut, yang mengkhususkan keumuman itu dengannya, yaitu hadits tentang bau mulut orang yang berpuasa. Mengenai masalah ini ada pembahasan tersendiri.

١٨- عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوصُ فَاهُ بِالسِّوَاكِ.

18. Dari Hudzaifah bin Al Yaman ﷺ, dia berkata, "Apabila Rasulullah ﷺ bangun di malam hari, beliau menggosok mulutnya dengan siwak."[75]

Penjelasan:

Pengarang ﷺ mengatakan, "يَشُوصُ maknanya adalah يَغْسِلُ (mencuci). Dikatakan شَاصَهُ - يَشُوصُهُ dan مَاصَهُ - يَمُوصُهُ apabila غَسَلَهُ (mencucinya)."

Hudzaifah bin Al Yaman, namanya adalah Husail bin Jabir. Pendapat lain menyebutkan bahwa namanya adalah Hudzaifah bin Al Husail bin Al Yaman, Abu Abdullah Al Absi, termasuk kalangan penduduk Kufah, salah seorang pembesar dan pemuka sahabat. Al Bukhari berkata, "Dia meninggal empat puluh hari setelah wafatnya Utsman bin Affan." Abu Nashr berkata, "Yaitu di permulaan tahun 36 Hijriyah." Al Waqidi berkata, "Hudzaifah bin Al Yaman bin Husail bin Jabir Al Absi, sekutu Bani Abdul Asyhal dan anak saudara perempuan mereka."

Hadits ini menunjukkan dianjurkannya siwak dalam kondisi yang lain, yaitu saat bangun dari tidur. Alasannya, karena tidur menyebabkan perubahan pada kondisi mulut, sementara siwak merupakan alat untuk

---

75 HR. Al Bukhari, dengan redaksi ini di lebih dari satu tempat; Muslim, pembahasan: Thaharah. Di dalam riwayat mereka berdua disebutkan, "Apabila beliau bangun untuk shalat Tahajjud."
HR. Abu Daud; An-Nasa'i; Ibnu Majah; Al Hakim dan Imam Ahmad.

membersihkan mulut, maka disunnahkan hal itu ketika terjadinya perubahan kondisi.

Orang-orang berbeda pendapat dalam menafsirkan يَشُوصُ, suatu pendapat menyebutkan bahwa artinya adalah menggosok. Pendapat lain menyebutkan: mencuci. Dan Pendapat lainnya menyebutkan: membesihkan. Namun pendapat yang pertama lebih mendekati kebenaran.

Redaksi إذا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ (*apabila bangun di malam hari*), zhahirnya mengindikasikan keterkaitan hukum dengan bangun. Kemungkinan juga maksudnya adalah apabila bangun di malam hari untuk mendirikan shalat, sehingga kembali kepada makna hadits yang pertama (yakni: ketika hendak shalat).

١٩- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: دَخَلَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مُسْنِدَتُهُ إِلَى صَدْرِي، وَمَعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سِوَاكٌ رَطْبٌ يَسْتَنُّ بِهِ فَأَبَدَّهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَصَرَهُ. فَأَخَذْتُ السِّوَاكَ فَقَضَمْتُهُ، فَطَيَّبْتُهُ، ثُمَّ دَفَعْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَنَّ بِهِ فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَنَّ اسْتِنَانًا أَحْسَنَ مِنْهُ، فَمَا عَدَا أَنْ فَرَغَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَفَعَ يَدَهُ -أَوْ إِصْبَعَهُ- ثُمَّ قَالَ: فِي الرَّفِيقِ الأَعْلَى - ثَلاثًا- ثُمَّ قَضَى. وَكَانَتْ تَقُولُ: مَاتَ بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي.

وَفِي لَفْظٍ فَرَأَيْتُهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَعَرَفْتُ: أَنَّهُ يُحِبُّ السِّوَاكَ فَقُلْتُ: آخُذُهُ لَكَ؟ فَأَشَارَ بِرَأْسِهِ: أَنْ نَعَمْ، هَذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ وَلِمُسْلِمٍ نَحْوُهُ.

19. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Abdurrahman bin Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ masuk ke tempat Nabi ﷺ, saat itu aku sandarkan beliau di dadaku, sementara Abdurrahman membawa siwak yang masih lembab, dia bersiwak dengannya. Rasulullah ﷺ terus memandanginya dengan pandangannya, maka aku pun mengambil siwak itu, lalu mengunyahnya dan melembutkannya, kemudian aku menyerahkannya kepada Nabi ﷺ, lalu beliau pun bersiwak dengannya. Maka aku tidak pernah melihat Rasulullah ﷺ bersiwak yang lebih baik dari itu. Tidak lama dari selesainya Rasulullah ﷺ, beliau mengangkat tangannya –atau jarinya–, kemudian berkata, '*Pada golongan yang paling tinggi.*' –tiga kali–, kemudian beliau meninggal."

Aisyah berkata, "Beliau meninggal di antara paru-paruku dan tenggorokanku."

Dalam redaksi lainnya disebutkan, "Lalu aku melihat beliau melihat kepadanya, sementara aku tahu bahwa beliau menyukai siwak, maka aku berkata, 'Mau aku ambilkan (siwak) itu untukmu?' Beliau berisyarat dengan kepalanya, yaitu, *'Ya.'* Ini adalah redaksi Al Bukhari, sementara redaksi Muslim menyerupainya.

عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَسْتَاكُ بِسِوَاكٍ رَطْبٍ، قَالَ: وَطَرَفُ السِّوَاكِ عَلَى لِسَانِهِ، وَهُوَ يَقُولُ: أُعْ، أُعْ، وَالسِّوَاكُ فِي فِيهِ، كَأَنَّهُ يَتَهَوَّعُ.

Dari Abu Musa Al Asy'ari ﷺ, dia berkata: Aku mendatangi Nabi ﷺ, saat itu beliau sedang bersiwak dengan siwak yang masih lembab. Ujung siwak itu pada lidahnya, dan beliau mengatakan, *"U' u'."* Sementara siwak itu di mulutnya, seakan-akan beliau akan muntah.[76]

Penjelasan:

Abu Musa Abdullah bin Qais bin Sulaim bin Hidhar –dikatakan juga: Hudhdhar– Al Asy'ari, termasuk kalangan penduduk Bashrah, salah seorang pembesar dan pemuka para sahabat. Ibnu Abi Syaibah menyebutkan, bahwa Abu Musa meninggal pada tahun 44 Hijriyah dalam usia 63 tahun. Pendapat lain menyebutkan bahwa dia meninggal pada tahun 42 Hijriyah. sementara Al Waqidi berkata, dia wafat pada tahun 52 Hijriyah.

Redaksi pada hadits Aisyah ﷺ, فَأَبَدَّهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (*Rasulullah ﷺ terus memandanginya*), dikatakan أَبْدَدْتُ فُلاَنًا الْبَصَرَ apabila anda terus menerus melihat kepada si fulan. Seakan-akan asalnya dari makna التَّبْدِيدُ yang berarti التَّفْرِيقُ (pemisahan).

Diriwayatkan juga, bahwa Umar bin Abdul Aziz ketika hampir meninggal, dia berkata, "Dudukkanlah aku!" Maka mereka pun mendudukkannya, lalu dia berkata, "Akulah orang yang telah Engkau perintah namun aku lalai, yang telah Engkau larang namun aku durhaka,

---

[76] HR. Al Bukhari, pembahasan: Thaharah dengan redaksi ini. Al Bukhari meriwayatkannya sendirian dengan redaksi: أُعْ أُعْ.

HR. Muslim, pembahasan: Thaharah dan Abu Daud.

HR. An-Nasa'i dan Ibnu Khuzaimah dengan mendahulukan *'ain* daripada *hamzah* [عُأْ عُأْ]. Makna beliau يَتَهَوَّعُ, seakan-akan beliau akan muntah. Yakni bersuara seperti suara yang sedang muntah, dalam bentuk *mubalaghah*.

akan tetapi, tidak ada sesembahan selain Engkau." Kemudian dia mengangkat kepalanya dan memfokuskan pandangan, lalu berkata, "Sungguh aku melihat yang datang, bukan manusia dan bukan pula jin." Kemudian dia meninggal.

Redaksi بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي (*di antara paru-paruku dan tenggorokanku*). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa الذَّاقِنَةُ adalah rongga kerongkongan. Pendapat lain menyebutkan: Ujung tenggorokan. Pendapat lain menyebutkan: Bagian teratas perut. Sedangkan الْحَوَاقِنُ adalah bagian bawahnya. Seakan-akan maksudnya adalah segala sesuatu yang menghimpunkan makanan.

Dari pengertian ini terdapat kata الْمِحْقَنَةُ –dengan *kasrah* pada *miim*–, yaitu yang digunakan untuk menumpuk. Contohnya dari perkataan orang Arab: لأَجْمَعَنَّ بَيْنَ ذَوَاقِنِكَ وَحَوَاقِنِكَ (Niscaya aku kumpulkan di antara tenggorokan dan dadamu).

Hadits ini menunjukkan bersiwak dengan siwak yang masih lembab. Sebagian ahli fikih mengatakan, bahwa siwak yang masih hijau (lembab) bagi yang tidak sedang berpuasa adalah baik. Sebagian mereka berkata, bahwa dianjurkan dengan yang kering yang terkadang dibasahi air.

Hadits ini juga menunjukkan perbaikan siwak dan penyiapannya, berdasarkan perkataan Aisyah, فَقَضَمْتُهُ (*lalu aku mengunyahnya*). الْقَضْمُ dilakukan dengan gigi. Di antara tuntutan perbaikan adalah pendapatnya orang yang mengatakan, bahwa dianjurkan dengan yang kering yang dibasahi air, karena yang kering lebih dapat menghilangkan kotoran. Pembasahan dengan air agar tidak melukai gusi karena sangat keringnya.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya bersiwak dengan siwak orang lain. Juga menunjukkan boleh melaksanakan segala sesuatu (perintah) dengan apa yang difahami dari isyarat dan gerakan.

Sabda beliau ﷺ, فِي الرَّفِيقِ الأَعْلَى (*pada golongan yang paling tinggi*) mengisyaratkan kepada firman Allah ﷻ, وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم "*Dan barangsiapa yang menaati Allah dan Rasul(-Nya), mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 69). Sebagian mereka menyebutkan, bahwa firman Allah ﷻ, صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ "*(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahkan nikmat kepada mereka.*" (Qs. Al Faatihah [1]: 7) mengisyaratkan kepada apa yang terkandung di dalam ayat ini, yaitu firman-Nya, "*Bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah.*" Jadi seakan-akan ini adalah penafsirannya. Dan telah sampai kepadaku, bahwa berkenaan dengan itu telah ada buku yang berisikan penafsiran Al Qur`an dengan Al Qur`an.

Sabda beliau ﷺ, فِي الرَّفِيقِ الأَعْلَى (*pada golongan yang paling tinggi*), bisa jadi الأَعْلَى ini termasuk sifat-sifat yang lazim, yang tidak memiliki pengertian yang menyelisihi teksnya, sebagaimana pada firman Allah ﷻ, وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ "*Dan barangsiapa menyembah tuhan yang lain di samping Allah, padahal tidak ada suatu dalil pun baginya tentang itu.*" (Qs. Al Mu`minuun [23]: 117), karena memang tidak ada yang menyeru tuhan lain berdasarkan suatu dalil yang ada padanya. Demikian juga firman-Nya, وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ "*Dan membunuh para nabi tanpa alasan yang dibenarkan.*" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 21), karena memang tidak ada pembunuhan para nabi

kecuali dengan alasan yang tidak dibenarkan. Maka الرَّفِيقُ tidak disandangkan kecuali kepada الأَعْلَى dimana الرَّفِيقُ dikhususkan dengannya. Hal ini dikuatkan oleh apa yang disebutkan pada sebagian riwayat: وَأَلْحِقْنِي بِالرَّفِيقِ (*dan pertemukanlah aku dengan golongan*), tanpa disifati dengan الأَعْلَى. Ini bukti yang menunjukkan bahwa itulah yang dimaksud dengan: الرَّفِيقُ الأَعْلَى.

Kemungkinan juga yang dimaksud dengan الرَّفِيقُ adalah apa yang mencakup الأَعْلَى dan lainnya. Kemudian hal itu menjadi dua hal:

Pertama: Keduanya secara bersamaan dikhususkan bagi orang-orang yang didekatkan dan diridhai, dan tidak ada keraguan bahwa derajat mereka berbeda-beda, maka Nabi ﷺ meminta agar berada di tingkat yang tertinggi, walaupun semuanya dari kalangan orang-orang yang berbahagia dan diridhai.

Kedua: Bahwa الرَّفِيقُ dimaksudkan dengan makna positif yang mencakup setiap teman, kemudian dari situ dikhususkan الأَعْلَى dengan permintaan, yaitu mutlak golongan orang-orang yang diridhai. الأَعْلَى bermakna العَالِي (yang tinggi), maka keluar darinya selain mereka walaupun sebuatan الرَّفِيقُ adalah untuk mereka.

Adapun hadits Abu Musa, di dalamnya ada dua perkara. ***Pertama***: Bersiwak pada lidah, dan lafazh yang dikemukakan oleh pengarang kitab ini, walaupun tidak secara jelas menyatakan bersiwak pada lidah, namun telah dikemukakan secara jelas demikian pada sebagian riwayat,[77] sementara alasan yang mengindikasikan bersiwak

---

[77] Ibnu Hajar mengatakan di dalam *Al Fath*, "Mengenai ini terdapat hadits *mursal*, diriwayatkan oleh Abu Daud dari hadits Abu Burdah dari ayahnya,

pada gigi terdapat pula pada lidah, bahkan itu lebih menunjukkan dan lebih kuat, karena pada lidah terdapat uap-uap dari perut.

Para ahli fikih menyebutkan, bahwa dianjurkan bersiwak secara horizontal, dan itu adalah pada gigi, sedangkan pada lisan, terdapat *nash*-nya pada sebagian riwayat bahwa bersiwak pada lisan dilakukan secara vertikal.

Kedua: Al Bukhari memberi judul hadits ini dengan bersiwaknya imam (pemimpin) di hadapan rakyatnya, maka dia pun mengatakan, "Bersiwaknya imam (pemimpin) di hadapan rakyatnya."

Asy-Syaikh Al Imam, sang pen-*syarah*, Taqiyuddin ﷺ berkata, "Judul-judul yang digunakan oleh para pengarang terhadap hadits-hadits yang dikemukakannya mengisyaratkan makna-makna yang disimpulkan darinya, dan itu ada tiga tingkatan, di antaranya: Ada yang sangat jelas menunjukkan makna yang dimaksud dengan menginformasikan faidah yang dituntut. Ada yang secara samar menunjukkan kepada makna yang dimaksud, namun terlalu jauh sehingga tidak langsung dapat dikaitkan kecuali dengan dipaksakan. Dan ada juga yang cukup jelas menunjukkan makna yang dimaksud, hanya saja faidahnya sedikit, hampir tidak mengena, seperti judul: 'Bab bersiwak ketika melontar jumrah'. Bagian ini –yaitu yang faidah tidak tampak secara jelas– adalah baik jika terdapat makna yang dimaksud yang mengindikasikan pengkhususannya dengan penyebutan. Maka terkadang sebabnya adalah sebagai sanggahan terhadap yang menyelisihi dalam masalah tersebut namun

---

dia berkata, 'Kami menemui Rasulullah ﷺ untuk meminta kepada beliau agar membawa serta kami, lalu aku melihat beliau bersiwak pada lidahnya'. Dalam redaksi lainnya disebutkan, 'dengan menempatkan siwak pada ujung lidahnya'. Hadits ini ada *syahid*-nya yang *maushul* yang diriwayatkan oleh Al Uqaili di dalam *Adh-Dhu'afa'*."

pendapatnya tidak populer, seperti judul terhadap riwayat: مَا صَلَّيْنَا (kami tidak melaksanakan shalat), karena ada nukilan dari sebagian mereka, bahwa dia tidak menyukai itu, lalu disanggah dengan sabda Nabi ﷺ, إِنْ صَلَّيْتَهَا، أَوْ مَا صَلَّيْتَهَا (*jika engkau melaksanakan shalat itu, atau tidak melaksanakan shalat itu*).

Terkadang juga sebabnya adalah sebagai sanggahan terhadap perbuatan yang telah memasyarakat namun tidak ada dasarnya, maka haditsnya disebutkan untuk menyanggah orang yang melakukan perbuatan tersebut, sebagaimana yang populer di kalangan orang-orang di tempat ini, yaitu mewaspadai perkataan mereka: مَا صَلَّيْنَا (kami tidak melaksanakan shalat), kalau tidak sampai dikatakan bahwa ada orang yang tidak menyukainya. Terkadang juga karena makna yang mengkhususkan peristiwa namun pada mulanya tidak difahami oleh kebanyakan manusia, seperti judul hadits ini: 'Bersiwaknya imam (pemimpin) di hadapan rakyatnya', karena bersiwak dipandang termasuk perbuatan kurang terhormat, bahkan terkadang disertai dengan meludah dan sebagainya, sehingga sebagian orang menganggap bahwa itu harus disembunyikan dan tidak dilakukan di depan umum. Para ahli fikih telah mengulas makna ini di banyak bagian, yaitu yang mereka sebut sebagai menjaga harga diri, lalu dikemukakanlah hadits ini untuk menerangkan bahwa bersiwak bukan termasuk hal yang perlu disembunyikan dan yang harus ditinggalkan oleh seorang imam (pemimpin) di hadapan rakyatnya, karena ini termasuk kategori ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah. *Wallahu a'lam.*"

BAB MENGUSAP *KHUFF*[78]

٢٠- عَنْ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَأَهْوَيْتُ لأَنْزِعَ خُفَّيْهِ، فَقَالَ: دَعْهُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ، فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا.

20. Dari Al Mughirah bin Syu'bah ﷺ, dia berkata, "Aku pernah bersama Nabi ﷺ dalam suatu perjalanan, lalu aku merunduk untuk menanggalkan *khuff* beliau, namun beliau bersabda, '*Biarkanlah itu, karena sesungguhnya aku memasukkan keduanya dalam keadaan suci.*' Lalu beliau mengusap pada keduanya."[79]

٢١- عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَالَ، وَتَوَضَّأَ، وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ.

21. Dari Hudzaifah bin Al Yaman ﷺ, dia berkata, "Aku pernah bersama Nabi ﷺ, lalu beliau buang air kecil dan berwudhu serta mengusap *khuff*-nya."

---

78 *Al Khuffain* adalah bentuk *tatsniyah* (kata berbilang dua) dari *khuff*, yaitu alas kaki yang menutupi mata kaki.
Ibnu Al Mundzir berkata, "Yang dipilihnya, bahwa mengusap lebih utama, karena adanya hujatan terhadap hal ini dari para ahli bid'ah dari kalangan Khawarij dan Rafidhah. Menghidupkan apa yang dihujat oleh para penyelisih As-Sunnah adalah lebih utama daripada meninggalkannya."

79 HR. Al Bukhari dengan bermacam-macam redaksi; Muslim; Abu Daud dan At-Tirmidzi, lalu dia menganggap *hasan* hadits ini.

Penjelasan:

Ringkasnya kedua hadits ini menunjukkan bolehnya mengusap *khuff.* Banyak sekali riwayat mengenai masalah ini, di antaranya yang paling masyhur adalah riwayat Al Mughirah, sementara itu yang paling *shahih* adalah riwayat Jarir bin Abdullah Al Bajali. Para sahabat Abdullah bin Mas'ud mengagumi hadits Jarir, karena keislamannya setelah turunnya surah Al Maa`idah. Makna perkataan ini, bahwa jika ayat Al Maa`idah lebih dulu diturunkan daripada ketentuan mengusap *khuff,* maka bolehnya mengusap *khuff* tetap dibolehkan tanpa ada penghapusan, dan bila mengusap *khuff* lebih dulu daripada ayat Al Maa`idah, maka mengindikasikan kebalikan itu, yaitu menghapus bolehnya mengusap *khuff.* Karena menurut sebagian orang perihalnya tidak pasti, maka konotasi samar, dan meragukan bolehnya mengusap *khuff.*

Dinukil dari salah seorang sahabat ﷺ, bahwa dia berkata, "Kami mengetahui bahwa Rasulullah ﷺ pernah mengusap *khuff,* tapi apakah itu sebelum beliau datang ke Madinah atau setelahnya?" Pertanyaan ini mengisyaratkan pemahaman yang kami sebutkan itu. Lalu karena adanya hadits Jarir yang menjelaskan bahwa itu setelah diturunkannya ayat Al Maa`idah, maka hilanglah keraguan tersebut.

Pada sebagian riwayat disebutkan secara jelas, bahwa Nabi ﷺ mengusap *khuff* setelah diturunkannya ayat Al Maa`idah. Ini lebih jelas daripada riwayatnya orang yang meriwayatkan dari Jarir, "Bukankah aku tidak memeluk Islam kecuali setelah turunnya Al Maa`idah?"

Tentang bolehnya mengusap *khuff* sudah masyhur di kalangan ulama syariat, sampai-sampai tergolong salah satu simbol bagi Ahli Sunnah, dan pengingkarannya dianggap simbol bagi ahli bid'ah.

Sabda Nabi ﷺ di dalam hadits Al Mughirah, دَعْهُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَـــاهِرَتَيْنِ (*Biarkanlah itu, karena sesungguhnya aku memasukkan keduanya dalam keadaan suci*), menunjukkan disyaratkannya kesucian ketika mengenakannya untuk dibolehkannya mengusap *khuff*, karena alasan tidak ditanggalkannya adalah memasukkan kakinya dalam keadaan suci, maka ini mengindikasikan bahwa memasukkan dalam keadaan tidak suci menuntut penanggalannya.

Sebagian mereka menjadikan ini sebagai dalil bahwa sempurnanya kesucian kedua kaki merupakan syarat, sehingga bila mencuci salah satunya kemudian memasukkannya (mengenakan *khuff*), kemudian mencuci yang satu lagi lalu memasukkannya ke dalam *khuff* (mengenakannya) maka tidak boleh mengusap *khuff*. Menurut kami, pendalilan ini lemah –yakni pendalilan hukum masalah ini–, karena tidak ada halangan untuk mengungkapkan dengan ungkapan ini mengenai status masing-masing dari keduanya dimasukkan dalam keadaan suci, bahkan bisa dinyatakan bahwa ini cukup jelas dalam hal itu, karena *dhamir* pada kalimat أَدْخَلْتُهُمَا (*aku memasukkan keduanya*) menunjukkan terkaitnya hukum dengan masing-masing dari keduanya.

Memang ada yang meriwayatkan dengan lafazh: فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا وَهُمَا طَاهِرَتَــانِ (*karena sesungguhnya aku memasukkan keduanya, yang mana keduanya dalam keadaan suci*), sehingga ada orang yang berpedoman dengan riwayat yang mengatakan demikian, karena kalimat أَدْخَلْتُهُمَا (*aku memasukkan keduanya*) jika mengindikasikan masing-masing dari keduanya, maka kalimat وَهُمَـــا طَاهِرَتَــانِ (*yang mana keduanya dalam keadaan suci*) merupakan keterangan kondisi dari masing-masing kedua kaki, sehingga perkiraannya: Aku memasukkan masing-masing kaki

dalam keadaan masing-masing kaki itu suci, dan itu hanya terjadi dengan kesempurhaan thaharah.[80]

Menjadikan riwayat ini sebagai dalil dari segi ini tampak tidak sejalan dengan riwayatnya orang yang meriwayatkannya dengan lafazh: أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ (*aku memasukkan keduanya dalam keadaan suci*). Namun yang jelas, pendalilan dengan itu bukanlah pendalilan yang sangat kuat, karena adanya kemungkinan lain dalam kedua riwayat ini. Kecuali ada dalil lain yang disingkronkan dengan ini, yang menunjukkan bahwa tidak terjadi thaharah bagi salah satunya kecuali dengan sempurnanya thaharah pada semua anggota thaharah (wudhu), maka saat itu dalil tersebut –bersama hadits ini– menjadi sandaran bagi yang mengatakan tidak boleh, yaitu hasil penyingkronannya menjadi sandarannya, sehingga hadits ini merupakan dalil disyaratkannya thaharah pada masing-masing kaki, dan dalil itu menunjukkan bahwa tidak dianggap suci kecuali dengan sempurnanya thaharah.

Dari penyingkronan ini disimpulkan masalah tersebut dalam hal tidak bolehnya mengusap *khuff*.

Sementara hadits Hudzaifah jelas menyatakan bolehnya mengusap setelah terjadinya hadats kencing.

Hadits Shafwan bin Assal –dengan *'ain* tanpa titik dan *tasydid* pada *siin*– mengindikasikan bolehnya mengusap setelah hadats buang

---

80 Pada anotasi naskah س disebutkan: Perlu dibedakan antara kondisi yang tersendiri dan kondisi secara global, yang mana itu merupakan penakwilan untuk kondisi tersendiri, sehingga keduanya ditakwilkan kepada satu hal yang sama.

hajat besar, dan juga setelah tidur, namun tidak boleh setelah terjadinya junub.[81]

BAB TENTANG MADZI DAN LAINNYA

٢٢- عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً، فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ مِنِّي، فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ بْنَ الأَسْوَدِ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: يَغْسِلُ ذَكَرَهُ، وَيَتَوَضَّأُ.

22. Dari Ali bin Abu Thalib ﷺ, dia berkata, "Aku adalah seorang lelaki yang sering mengeluarkan madzi, maka aku merasa malu untuk menanyakan kepada Rasulullah ﷺ karena kedudukan putrinya bagiku, maka aku menyuruh Al Miqdad bin Al Aswad, lalu dia pun bertanya kepada beliau, lalu beliau bersabda, '*(Hendaknya) dia mencuci kemaluannya dan berwudhu'*.'"

Redaksi Al Bukhari, "*Cucilah kemaluanmu, dan berwudhulah!*"

Dan redaksi Muslim, "*Berwudhulah, dan siramlah kemaluanmu.*"[82]

---

81 Pada anotasi naskah aslinya disebutkan: Dari Shafwan, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kami –apabila kami sedang dalam perjalanan–, agar tidak menanggalkan *khuff-khuff* kami selama tiga hari tiga malam, kecuali karena junub, tapi boleh (tidak menanggalkannya) karena (hadats) buang hajat besar, hajat kecil dan tidur."
HR. At-Tirmidzi, dan dia berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

82 HR. Al Bukhari, pembahasan: Mandi; Muslim di lebih dari satu tempat.

Penjelasan:

Lafazh الْمَذْيُ, dengan *fathah* pada *miim*, *sukun* pada *dzaal* dan *yaa* ' tanpa *tasydid*. Inilah yang masyhur untuk lafazh ini. Pendapat lain menyebutkan, ada logat/aksen lain, yaitu dengan *kasrah* pada *dzaal* dan *tasydid* pada *yaa* ' (الْمَذِيُّ), yaitu air yang keluar dari kemaluan ketika terangsang.

Perkataan Ali, كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً (*Aku adalah seorang lelaki yang sering mengeluarkan madzi*), ini adalah bentuk *mubalaghah* (menunjukkan sangat) seperti *wazn* فَعَّالٌ, dari الْمَذْيُ. Dikatakan – مَذَى يَمْذِي dan يُمْذِي – وَأَمْذَى (menguluarkan madzi).

Hadits ini mengandung beberapa faidah:

Pertama: Penggunaan etika dan kebiasaan-kebiasaan yang baik dengan tidak menghadapkan secara langsung masalah yang bisa membuat malu diri secara tradisi.

الْحَيَاءُ (malu) adalah perubahan dan pembiasan yang dialami seseorang karena takut dicela. Demikian definisinya menurut suatu pendapat.

Redaksi فَاسْتَحْيَيْتُ (*maka aku merasa malu*) adalah logat/aksen yang fasih. Terkadang juga dikatakan: اسْتَحَيْتُ.

Kedua: Wajibnya berwudhu karena mengeluarkan madzi, dan bahwa itu membatalkan thaharah kecil.

HR. An-Nasa'i; Abu Daud dan Ibnu Khuzaimah dengan redaksi yang bermacam-macam.

Ketiga: Tidak wajib mandi karena mengluarkan madzi.

Keempat: Najisnya madzi, karena beliau memerintahkan untuk mencuci kemaluan darinya.

Kelima: Para ulama berbeda pendapat, apakah mencuci seluruh kemaluan, atau hanya bagian najisnya saja?

Jumhur bependapat, bahwa cukup pada bagian najisnya saja. Sementara menurut segolongan ulama madzhab Maliki berpendapat harus mencuci seluruh kemaluan, berdasarkan zhahirnya kalimat: يَغْسِلُ ذَكَرَهُ (*mencuci kemaluannya*), karena sebutan الذَّكَرُ (kemaluan) hakikatnya adalah anggota tubuh itu secara keseluruhan (buka sebagiannya saja). Kemudian dari sini mereka mengemukakan cabang hukumnya, yaitu: Apakah perlu niat dalam mencucinya?

Mengenai ini mereka menyebutkan dua pendapat, yaitu dilihat dari segi: Bila kami mewajibkan pencucian seluruh kemaluan, maka itu adalah bentuk ketaatan, sementara thaharah adalah ketaatan yang memerlukan niat, seperti halnya wudhu.

Sementara Jumhur tidak menggunakan makna hakiki pada lafazh الذَّكَرُ (kemaluan) secara keseluruhan, karena mereka memandang makna, bahwa yang wajib dicuci itu adalah tempat keluarnya sesuatu yang keluar, dan itu mengindikasikan cukupnya hanya pada bagian itu saja.

Keenam: Ini dijadikan dalil, bahwa orang yang sering mengeluarkan madzi maka wajib wudhu karenanya. Karena Ali menyifati dirinya sebagai "*Madzdza*", yaitu orang yang sering mengeluarkan madzi, dan karena itu dia diperintahkan berwudhu. Ini pendalilan yang lemah, karena seringnya hal itu terkadang terjadi secara sehat, karena terdorong oleh syahwat yang memungkinkan untuk

mencegahnya, dan terkadang juga karena sakit atau beser yang tidak mungkin untuk dicegah. Sementara di dalam hadits ini tidak ada penjelasan tentang kondisi manakah Ali di antara kedua kondisi tersebut?

Ketujuh: Yang masyhur dalam riwayat adalah: يَغْسِلُ ذَكَرَهُ (*mencuci kemaluannya*), dengan *dhammah* pada *laam* dalam bentuk berita, yaitu penggunaan redaksi berita yang bermakna perintah, sedangkan penggunaan redaksi berita yang bermakna perintah dibolehkan secara kiasan, karena keduanya saling bertemu dari makna-makna penetapan sesuatu. Jika diriwayatkan dengan lafazh: يَغْسِلْ ذَكَرَهُ, dengan *jazm* pada *laam*, dengan membuat *laam jazimah*-nya dan memberlakukan fungsinya, maka sebagian mereka membolehkan secara lemah, sementara sebagian lainnya melarang itu kecuali karena darurat, seperti ucapan seorang penyair:

مُحَمَّدُ، تَفْدِ نَفْسَكَ كُلُّ نَفْسٍ

"Muhammad, semua jiwa menebus jiwamu."

Kedelapan: Redaksi وَانْضَحْ فَرْجَكَ (*dan siramlah kemaluanmu*), maksudnya di sini adalah mencuci, karena hal yang diperintahkan ini diterangkan pada riwayat lainnya, dan karena menghilangkan najis berat harus dengan dicuci dan tidak cukup hanya dengan disiram yang kualitasnya di bawah mencuci. Riwayat وَانْضَحْ dengan *haa* ' tanpa titik, kami tidak mengetahui selain itu, seandainya diriwayatkan dengan lafazh انْضَخْ, dengan *khaa* ' bertitik, tentu lebih mendekati makna mencuci, karena النَّضْخُ –dengan *khaa* ' bertitik– lebih besar daripada النَّضْحُ –dengan *haa* ' tanpa titik–.

Kesembilan: hadits ini terkadang dijadikan pedoman dalam hal diterimanya *khabarul wahid* (berita dari satu orang), karena Ali ﷺ menyuruh Al Miqdad untuk bertanya supaya dia menerima beritanya. Maksudnya: Penyebutan suatu bentuk yang menunjukkan diterimanya berita dari satu orang, yaitu dari salah satu individu yang tidak berbilang, dan hujjahnya bisa digunakan secara keseluruhan, bukan dengan individu-individu tertentu darinya. Karena penetapan itu dengan individu tertentu berarti penetapan untuk sesuatu dengan sendirinya, dan itu adalah mustahil.

Adapun penyebutan bentuk (gambaran) yang khusus ini untuk mengingatkan kepada yang serupanya, bukan untuk menunjukkan kecukupannya. Demikian untuk diketahui, karena di antara yang dikritikan terhadap sebagian ulama adalah berdalih dengan berita perorangan (*khabar ahad*), dan dikatakan bahwa penetapan berita perorangan dengan berita perorangan. Jawabannya adalah apa yang telah kami sebutkan.

Kendati demikian, menurutku, riwayat ini dan yang serupanya tidaklah sempurna, karena boleh jadi Al Miqdad bertanya kepada Rasulullah ﷺ tentang madzi dengan dihadiri oleh Ali, lalu Ali mendengar jawaban itu, jadi tidak termasuk kategori penerimaan *khabarul wahid* (berita dari satu orang). Dan bukanlah hal yang mustahil bila Al Miqdad menanyakan tentang madzi dengan dihadiri oleh Ali, lalu Ali menyebutkan bahwa dia yang bertanya. Memang jika ada riwayat yang menyatakan bahwa Ali mengambil hukum ini dari Al Miqdad, maka di situ terdapat hujjah tersebut.

Kesepuluh: Dari sabda beliau ﷺ, تَوَضَّأْ وَانْضَحْ فَرْجَكَ (*Berwudhulah, dan siramlah kemaluanmu*) terkadang disimpulkan bolehnya menangguhkan *istinja* dari wudhu. Sebagian mereka

menyatakan ini, dan mengenai sabda beliau, تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ (*Berwudhulah, dan cucilah kemaluanmu*), dia mengatakan, bahwa ini menunjukkan bahwa *istinja* boleh dilakukan setelah wudhu, dan bahwa wudhu itu tidak rusak karena ditangguhkannya *istinja* setelahnya. Pendapat ini didasari oleh pendapat yang menyatakan bahwa *wawu*-nya ini berfungsi untuk mengurutkan. Ini pendapat yang lemah, dan pada pendasaran ini perlu ditinjau lebih jauh. Perlu diketahui, bahwa wudhu tidak rusak karena ditangguhkannya *istinja* karena *istinja* itu dalam kondisi yang mencegah batalnya thaharah.

Kesebelas: Para ulama berbeda pendapat, apakah dalam membersihkan madzi boleh dicukupkan hanya dengan batu?

Pendapat yang benar adalah tidak boleh. Dalilnya adalah perintah Rasulullah ﷺ untuk mencuci kemaluan, karena zhahirnya adalah menetapkan pencucian, sedangkan yang ditetapkan itu tidak sah dilaksanakan kecuali dengan hal yang telah ditetapkan.

Kedua belas: Lafazh الْفَرْجُ di sini artinya adalah الذَّكَرُ (kemaluan), sedangkan lafazh ini memiliki dua versi, yaitu bahasa dan tradisi. Secara bahasa, ini diambil dari الْانْفِرَاجُ (terbuka). Berdasarkan ini, maka termasuk juga dubur, dan karena itu melazimkan batalnya thaharah karena menyentuhnya, sebab termasuk cakupan sabda beliau: مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ (*barangsiapa yang menyentuh farjinya, maka hendaknya dia berwudhu*).[83] Adapun secara tradisi, maka biasanya digunakan sebagai sebutan untuk kemaluan laki-laki dan perempuan.

---

[83] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini di lebih dari satu tempat; Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Dalam menyatakan batalnya wudhu karena menyentuh dubur, ulama madzhab Syafi'i berdalil dengan hadits ini, yaitu sabda beliau, مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ (*barangsiapa yang menyentuh farjinya*). Kemungkinanya demikian itu, karena bagi yang berdalil dengannya dalam hal ini tidak ada tradisi yang menyelisihi persepsi tersebut, dan kemungkinan juga karena dia termasuk orang yang mendahulukan persepsi bahasa daripada penggunaan tradisi.

٢٣- عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ الْمَازِنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: شُكِيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلاَةِ، فَقَالَ: لاَ يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتاً، أَوْ يَجِدَ رِيحاً.

23. Dari Abbad bin Tamim, dari Abdullah bin Zaid bin Ashim Al Mazini ﷺ, dia berkata, "Disampaikan kepada Nabi ﷺ seorang lelaki yang terbayang olehnya, bahwa dia mendapati sesuatu di dalam shalat, maka beliau pun bersabda, '*(Hendaknya) dia tidak berpaling hingga mendengar suara atau tercium bau!*'"[84]

---

84 HR. Ibnu Majah dan Al Atsram dari Ummu Habibah.
Hadits ini di-*shahih*-kan oleh Imam Ahmad dan Abu Zur'ah. Ibnu As-Sakan berkata, "Aku tidak mengetahui adanya cacat padanya." Adapun Al Bukhari, Ibnu Ma'in, Abu Hatim dan An-Nasa'i menilainya cacat, karena Makhul tidak mendengar dari Anbasah bin Abu Sufyan. Sementara Duhaim –dia lebih mengetahui tentang haditsnya orang-orang Syam– menyelisihi pendapat mereka, yaitu dia menyatakan mendengarnya Makhul dari Anbasah.
HR. Ibnu Majah dari hadits Al Ala` bin Al Harts dari Mak-hul.

Penjelasan:

الشَّيْءُ (*sesuatu*) yang diisyaratkan itu adalah gerakan yang dikiranya sebagai *hadats*. Hadits ini sebagai dasar diamalkannya kondisi asal dan mengesampingkan hal yang diragukan. Tampaknya para ulama bersepakat atas hal ini, akan tetapi mereka berbeda pendapat pada cara penggunaannya. Contohnya adalah masalah ini yang ditunjukkan oleh hadits ini, yaitu: Orang yang meragukan tentang *hadats* setelah sebelumnya bersuci. Asy-Syafi'i mengamalkan kondisi yang lebih dulu, yaitu suci, dan mengesampingkan keraguan yang hinggap kemudian, maka dia pun membolehkan shalat dalam kondisi ini. Adapun Malik melarang shalat yang disertai keraguan tentang masih ada atau sudah tidak adanya thaharah (kondisi suci). Tampaknya dia menerapkan kondisi yang pertama, yang mana shalat adalah sebuah tanggungan, dan memandang bahwa itu tidak terselesaikan kecuali dengan thaharah yang meyakinkan. Sementara hadits ini jelas menunjukkan pemberlakukan thaharah yang pertama dan mengesampingan keraguan.

Orang-orang yang mengatakan ini berbeda pendapat, dimana Asy-Syafi'i mengesampingkan keraguan secara mutlak, sementara sebagian ulama madzhab Maliki mengesampingkannya dengan syarat di dalam shalat, dan ini mempunyai arah yang bagus, karena kaidahnya: Bahwa bila sumber *nash*-nya mengandung makna yang memungkinkan diterapkan di dalam hukumnya, maka hukum asalnya adalah memberlakukan kemungkinan itu dan tidak mengesampingkannya. Sementara hadits ini menunjukkan dikesampingkannya keraguan bila ditemukan di dalam shalat, dan keberadaannya di dalam shalat merupakan makna yang memungkinkan untuk diberlakukan, karena memasuki shalat menghalangi pembatalannya berdasarkan konsekwensi pendalilan mereka dalam hal seperti ini yang mendasarinya dengan

firman Allah ﷻ, "*Dan janganlah kamu merusakkan (pahala) amal-amalmu.*" (Qs. Muhammad [47]: 33). Maka sahnya shalat merupakan kondisi awal yang lebih dulu ada daripada kondisi ragu yang menghalangi pembatalan. Mengesampingkan keraguan yang disertai dengan adanya penghalang untuk memberlakukannya tidak melazimkan pengesampingannya yang tidak disertai dengan adanya penghalang. Dan sahnya amal secara zhahir adalah makna yang sesuai dengan tidak diperdulikannya keraguan yang memungkinkan diberlakukan, sehingga tidak harus mengesampingkannya.

Di antara para sahabat Malik ada yang membatasi hukum ini –yakni pengesampingan keraguan ini– dengan batasan lainnya, yaitu: Hendaknya keraguan itu dalam sebab yang hadir saat itu, sebagaimana disebutkan di dalam hadits ini, sehingga, bila ragu tentang lebih dulunya *hadats* daripada waktu hadir tersebut, maka tidak dibolehkan shalat baginya.

Landasan ini adalah apa yang telah kami sebutkan, bahwa sumber *nash* harus diterapkan kriteria-kriterianya yang memungkinkan untuk diberlakukan. Sedangkan sumber *nash*-nya mencakup kriteria ini, yaitu kondisinya yang ragu mengenai sebab yang hadir, maka tidak disertakan (dikaitkan) padanya apa yang tidak tercakup maknanya, yaitu berupa keraguan yang lebih dulu. Hanya saja, pendapat ini sedikit lebih lemah daripada yang pertama, karena sahnya amal sudah jelas, dan terlaksananya shalat merupakan sebab penghalang yang sesuai untuk mengesampingkan keraguan. Adapun status sebab yang muncul belakangan, bisa tidak sesuai, dan bisa juga sesuai namun lemah.

Yang memungkinkan untuk ditetapkan oleh pendapat ini adalah memandang bahwa asal yang pertama –yaitu menjadikan shalat sebagai tanggungannya– telah dilaksanakan, maka tidak keluar darinya kecuali

dengan *nash* yang menyatakannya, dan apa yang tersisa dilaksanakan berdasarkan asalnya, sementara pada bagian yang dia keluar dari asalnya dengan *nash* tidak memerlukan kesesuaian, sebagaimana amal ini diberlakukan dalam banyak bentuk yang diamalkan oleh para ulama. Yakni, bahwa mereka hanya membatasi sumber *nash* bila keluar dari asalnya atau qiyas, tanpa mempertimbangkan kesesuaian. Sebabnya, karena pengamalan *nash* pada sumbernya adalah suatu keharusan, dan pengamalan berdasarkan asalnya atau qiyas yang mutlak adalah benar, tidak keluar darinya kecuali sekadar yang darurat. Sementara itu, tidak ada darurat pada apa yang melebihi sumber *nash*, dan tidak ada jalan untuk menggugurkan *nash* pada sumbernya, baik itu sesuai ataupun tidak. Dan ini bersamanya memerlukan pengesampingan sifat statusnya di dalam shalat. Dan orang yang mengatakan ini dapat dicegah dengan dua cara:

Pertama: Orang yang mengatakan ini hendaknya melihat kepada sebagian riwayat, yaitu keraguan bagi yang sedang berada di masjid, sedangkan statusnya di masjid lebih umum daripada statusnya di dalam shalat. Maka dari ini diambil pengesampingan batasan yang diberlakukan oleh orang yang mengatakan pendapat lainnya, yaitu statusnya di dalam shalat, sehingga yang tersisa adalah statusnya sebagai orang yang ragu karena sebab yang muncul. Hanya saja, orang yang mengatakan pendapat pertama bisa membawakan statusnya di dalam masjid ke dalam statusnya di dalam shalat, karena kehadiran di masjid dimaksudkan untuk shalat, maka terkadang menyertainya sehingga hal itu diungkapkan dengannya. Hal ini –walaupun kiasan–, namun lebih kuat bila hadits pertama diterapkan, dan itu adalah satu hadits yang tempat keluarnya dari satu sumber yang sama. Maka saat itu, perbedaan tersebut adalah perbedaan dalam ungkapan perawi yang menafsirkan

salah satu dari kedua lafazh itu dengan yang lainnya, dan itu kembali kepada maksud: Statusnya di dalam shalat.

Kedua, dan ini lebih kuat dari yang pertama: Apa yang disebutkan di dalam hadits: إنَّ الشَّيْطَانَ يَنْفُخُ بَيْنَ أَلْيَتَيْ الرَّجُلِ (*Sesungguhnya syetan meniup di antara dua jalan kotoran seseorang*), dan makna ini mengindikasikan kesesuaian sebab yang hadir untuk mengesampingkan keraguan.

Kami kemukakan pembahasan ini agar pengamat mencermati sandaran pendapat para ulama, lalu dia dapat melihat apa yang semestinya di-*rajih*-kan lalu me-*rajih*-kannya, dan apa yang semestinya dikesampingkan lalu mengesampingkannya.

Asy-Syafi'i ﷺ mengesampingkan kedua batasan itu –yakni statusnya di dalam shalat dan statusnya di dalam sebab yang muncul–, dan dia menganggap asal thaharah (kondisi suci).

٢٤- عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ الأَسَدِيَّةِ أَنَّهَا أَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِيرٍ، لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَجْلَسَهُ فِي حِجْرِهِ، فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَنَضَحَهُ عَلَى ثَوْبِهِ، وَلَمْ يَغْسِلْهُ.

24. Dari Ummu Qais binti Mihshan Al Asadiyyah, bahwa dia datang sambil membawa anaknya yang masih kecil, yang belum memakan makanan, kepada Rasulullah ﷺ, lalu beliau mendudukkannya di pangkuannya, lalu anak itu kencing di pakaian beliau, maka beliau

meminta diambilkan air, lalu beliau memercikkannya pada pakaiannya, dan tidak mencucinya.[85]

٢٥- وَعَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رضي الله عنها أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِصَبِيٍّ، فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ، فَأَتْبَعَهُ إِيَّاهُ.

وَلِمُسْلِمٍ: فَأَتْبَعَهُ بَوْلَهُ، وَلَمْ يَغْسِلْهُ.

25. Dari Aisyah Ummul Mukminin ﷺ bahwa seorang bayi dibawakan kepada Nabi ﷺ, lalu bayi itu kencing di pakaian beliau, maka beliau meminta diambilkan air, lalu memercikkannya padanya.

Dalam riwayat Muslim disebutkan, "Lalu mengucurkan pada kencingnya, tanpa mencucinya."[86]

Penjelasan:

Para ulama berbeda pendapat mengenai kencingnya anak kecil (bayi) yang belum memakan makanan, dalam dua perkara:

Pertama: Tentang kesuciannya atau kenajisannya. Tidak ada keraguan dalam pendapat Asy-Syafi'i dan para sahabatnya, bahwa itu adalah najis. Mereka yang mengatakan najisnya itu berbeda pendapat tentang penyuciannya, apakah bertopang pada pencucian atau tidak? Asy-Syafi'i dan Ahmad berpendapat, bahwa itu tidak bertopang pada pencucian, tapi cukup dengan percikan dan penyiraman. Sementara

85 HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya, pembahasan: Thaharah; Muslim di lebih dari satu tempat; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi; Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

86 HR. Al Bukhari, pembahasan: Wudhu; An-Nasa'i, pembahasan: Thaharah.

Malik dan Abu Hanifah berpendapat dengan mencucinya, seperti yang lainnya. Hadits ini jelas menunjukkan cukup dengan percikan dan tidak dicuci, apalagi disertai perkataan: وَلَمْ يَغْسِلْهُ (tanpa mencucinya). Mereka yang mengharuskan pencucian menjawab, bahwa mereka mengikuti qiyas atas semua najis, dan mereka menakwilkan hadits ini.

Redaksi وَلَمْ يَغْسِلْهُ (*tanpa mencucinya*), yaitu pencucian yang sungguh-sungguh seperti yang lainnya. Demikian ini karena penyelisihannya terhadap yang zhahir memerlukan dalil yang kontradiktif dengan zhahir ini.

Adalah jauh juga apa yang disebutkan di dalam sebagian hadits, tentang dibedakannya kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan, karena mereka yang mewajibkan pencucian tidak membedakan antara keduanya. Namun karena di dalam hadits dibedakan dengan percikan pada kencing bayi laki-laki dan dengan pencucian pada kencing bayi perempuan, maka ini menjadi kuat bahwa pemercikan itu berbeda dengan pencucian, hanya saja mereka membawakan itu kepada yang dekat dengan penakwilan awal mereka, yaitu, bahwa apa dilakukan terhadap kencing bayi perempuan lebih sungguh-sungguh daripada apa yang dilakukan terhadap kencing bayi laki-laki, lalu yang sungguh-sungguh itu disebut "pencucian" sedangkan yang lebih ringan disebut "pemercikan."

Dalam hal ini sebagian mereka beralasan, bahwa kencing bayi laki-laki mengenai satu tempat saja, sedangkan kencing bayi perempuan menyebar sehingga perlu disiramkan air di beberapa bagian, sementara hal itu tidak diperlukan terhadap kencingnya bayi laki-laki. Kemungkinan juga sebagian mereka mengartikan lafazh النَّضْحُ pada kencing bayi laki-laki sebagai الْغَسْلُ (pencucian), dan membatasinya dengan apa yang

disebutkan di dalam hadits: مَدِينَةٌ يَنْضَحُ الْبَحْرُ بِجَوَانِبِهَا (Madinah dimana laut menyirami sisi-sisinya). Alasan ini lemah karena dua hal:

Pertama: Redaksinya adalah: وَلَمْ يَغْسِلْهُ (tanpa mencucinya).

Kedua: Dibedakannya antara kencing bayi laki-laki dan bayi perempuan. Penakwilannya menurut mereka adalah sebagaimana yang kami sebutkan tadi, sementara sebagian sahabat Asy-Syafi'i menafsirkan النَّضْحُ atau الرَّشُّ yang disebutkan berkenaan dengan kencing bayi laki-laki, dengan mengatakan, "Makna الرَّشُّ adalah menyiramkan padanya air sebanyak yang dapat menghilangkannya." Sehingga walaupun kencing itu adalah najis lainnya, dan pakaian itu diperas, maka dihukumi dengan kesuciannya.

Bayi yang disebutkan di dalam hadits ini diartikan sebagai bayi laki-laki. Di dalam madzhab Syafi'i terdapat perbedaan pendapat mengenai bayi perempuan, sedangkan madzhabnya adalah wajib dicuci, berdasarkan hadits yang membedakan antara kencing bayi laki-laki dan kencing bayi perempuan.

Tentang makna pembedaan antara keduanya telah disebutkan beberapa hal. Di antaranya ada yang sangat lemah, tidak layak untuk disebutkan. Di antaranya juga ada yang kuat. Adapun yang paling kuat: Bahwa jiwa lebih terkait dengan laki-laki daripada dengan perempuan, maka lebih banyak dibawakan kepada laki-laki, maka adalah cocok peringanan ini yang mencukupkannya hanya dengan pemercikan, hal ini untuk menghindarkan kesulitan dan kerumitan. Beda halnya dengan perempuan, karena makna ini kecil pada mereka, maka diberlakukan qiyas dalam pencucian najis. Sebagian ulama madzhab Malik bedalil dengan hadits ini dalam menyatakan, bahwa pencucian harus disertai dengan hal yang lebih dari sekadar menyampaikan air, ini dilihat dari

perkataannya: وَلَمْ يَغْسِلْهُ (tanpa mencucinya), namun demikian itu adalah mengucurinya dengan air.

٢٦- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ، فَبَـالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ النَّاسُ، فَنَهَاهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى بَوْلَهُ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَنُوبٍ مِنْ مَاءٍ، فَأُهْرِيقَ عَلَيْهِ.

26. Dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Seorang badui datang lalu kencing di sudut masjid, maka orang-orang pun memarahinya, lalu Nabi ﷺ melarang mereka. Setelah dia menyelesaikan kencingnya, Nabi ﷺ memerintahkan agar diambilkan setimba air, lalu disiramkan pada (kencing)nya."[87]

Penjelasan:

الأَعْرَابِـيُّ (badui) dinisbatkan kepada الأَعْـرَابُ, yaitu penduduk pedalaman. Penisbatan ini kepada jamak, bukan kepada tunggal, sehingga dikatakan bahwa itu berlaku sebagai kabilah, seperti Anmar. Atau, karena jika dinisbatkan kepada tunggal, yaitu عَرَبٌ, maka menjadi عَرَبِـيٌّ, sehingga maknanya menjadi samar, karena الْعَرَبِـيُّ adalah setiap orang dari keturunan Isma'il AS, baik yang tinggal di pedalaman ataupun di pedesaan, dan ini berbeda dengan makna yang pertama.

---

87 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, pembahasan: Thaharah, dan dengan redaksi lainnya dari Abu Hurairah dan Anas juga.
HR. Muslim, pembahasan: Thaharah; An-Nasa'i; At-Tirmidzi; Abu Daud dan Ibnu Majah.

Marahnya orang-orang (para sahabat) terhadap orang badui tersebut adalah merupakan bentuk kesegeraan dalam mengingkari sesuatu yang mungkar bagi yang meyakininya sebagai kemungkaran.

Hadits ini menunjukkan harus disucikannya masjid dari segala najis. Sementara Nabi ﷺ melarang orang-orang memarahinya, karena bila orang badui itu menghentikan kencingnya saat itu maka bisa menimbulkan kerusakan strukturnya, sedangkan kerusakan yang diakibatkan karena kencingnya telah terjadi, maka tidak perlu ditambahkan kepadanya kerusakan lainnya, yaitu kerusakan strukturnya.

Lain dari itu, bila dia dimarahi –dengan kondisi ketidaktahuan yang tampak padanya–, bisa menyebabkan penajisan bagian lainnya pada masjid karena tercecernya kencing. Beda halnya bila dibiarkan hingga selesai dari kencingnya, maka kencingnya tidak menyebar. Sikap ini menunjukkan baiknya akhlak Rasulullah ﷺ, serta kelembutan dan kasih sayangnya terhadap orang yang tidak tahu.[88]

Lafazh الذَّنُوبُ dengan *fathah* pada *dzaal* di sini artinya ember besar bila diisi penuh atau hampir penuh, dan tidak disebut ذَنُوبٌ kecuali bila berisi air. الذَّنُوبُ juga berarti bagian, Allah ﷻ berfirman,

فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذَنُوبًا مِثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَابِهِمْ

---

88 Beliau melarang mereka adalah sebagai bentuk kelembutan terhadap orang badui itu dan sebagai pendidikan bagi mereka (para sahabat), serta sebagai anjuran untuk bersikap lembut dan berakhlak baik. Dalam sebagian jalur periwayatan hadits ini disebutkan: إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ (*Sesungguhnya kalian diutus untuk memudahkan, dan tidak diutus untuk mempersulit*), bukan untuk menyebarkan cipratan itu dan serupanya.

"*Maka sesungguhnya untuk orang-orang lalim ada bagian (siksa) seperti bagian teman-teman mereka (dahulu).*" (Qs. Adz-Dzaariyaat [51]: 59).

وَلِعَلْقَمَةَ # فَحُقَّ لِشَاسٍ مِنْ نَدَاكَ نَصِيبُ

Dan bagi Alqamah # Maka ada bagian bagi Syasy dari seruanmu.

Hadits ini menunjukkan cara penyucian tanah yang bernajis dengan menuangkan banyak air padanya. Para ahli fikih berkata, "Disiramkan air pada kencing sebanyak yang dapat menutupinya, dan itu tidak dibatasi oleh sesuatu." Pendapat lain menyebutkan, "Dianjurkan sebanyak tujuh kali banyaknya air kencing."[89]

Hadits ini juga dijadikan dalil dalam menyatakan, bahwa cukup dengan menambahkan air (menyiramkan air padanya), dan setelah itu tidak disyaratkan memindahkan tanah (yang terkena kencing itu) dari tempatnya. Pendapat ini berbeda dengan pendapatnya orang yang mengatakan demikian.

Alasan pendalilannya dengan itu, karena di dalam hadits ini, tidak ada perintah dari Nabi ﷺ untuk memindahkan tanahnya (yang terkena kencing itu). Zhahirnya adalah cukup dengan disiram air, sebab bila memang harus dipindahkan, tentu beliau memerintahkannya, dan tentunya hal itu disebutkan. Di dalam hadits lain disebutkan perintah untuk memindahkan tanahnya, yaitu dari hadits Sufyan bin Uyainah, namun hadits inii diperbincangkan.[90]

---

89 **Ini tidak ada dalilnya.**

90 HR. Sa'id bin Manshur di dalam *Sunan*-nya dari hadits Abdullah bin Hafsh Al Muzani, seorang tabi'in, secara *marfu'*, dengan lafazh: خُذُوا مَا بَالَ عَلَيْهِ مِنَ التُّرَابِ فَأَلْقُوهُ وَأَهْرِيقُوا عَلَى مَكَانِهِ مَاءً (*Ambillah tanah yang telah dikencinginya itu lalu*

Lain dari itu, seandainya peminidahan tanahnya adalah wajib dalam penyuciannya, tentu itu sudah cukup, sehingga perintah menyiramkan air saat itu merupakan tambahan pembebanan dan kepenatan tanpa mendatangkan suatu manfaat yang dimaksud, yaitu penyucian tanahnya.

٢٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الْفِطْرَةُ خَمْسٌ: الْخِتَانُ، وَالاسْتِحْدَادُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ، وَنَتْفُ الإِبطِ.

27. Dari Abu Hurairah ﷺ: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *"Fithrah ada lima: Khitan, mencukur bulu kemaluan, memotong kumis, memotong kuku, dan mencabuti bulu ketiak.'"*[91]

Penjelasan:

Abu Abdullah Muhammad bin Ja'far At-Taimi –yang dikenal dengan Al Qazzaz– berkata dalam kitab *Tafsir Gharib Shahih Al Bukhari*, "Kata الْفِطْرَةُ dalam perkataan orang Arab mengandung banyak arti." Aku menyebutkannya untuk mengembalikan ini kepada yang paling utamanya.

---

buanglah, dan siramkan air pada tempatnya). Abu Daud berkata, "Dia meriwayatkannya secara *marfu'*, namun itu tidak *shahih.*" Demikian juga Ath-Thahawi meriwayatkannya secara *mursal.*

91 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat; Muslim; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'i; Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Pertama: Fithrah penciptaan. فَطَرَهُ artinya أَنْشَأَهُ (menciptakannya). اَللهُ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ artinya خَالِقُهُمَا (yakni: Allah pencipta langit dan bumi). الْفِطْرَةُ juga berarti sifat dasar yang Allah ciptakan manusia di atasnya dan menetapkan mereka pada perilakunya. Disebutkan di dalam hadits: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ (*Setiap bayi dilahirkan di atas fithrah*). Suatu kaum dari kalangan ahli bahasa mengatakan, "Yaitu fithrah Allah yang mana Allah menciptakan manusia di atasnya, yaitu Allah menciptakannya bagi mereka." Pendapat lain menyebutkan, "Makna عَلَى الْفِطْرَةِ adalah di atas pengakuan tentang Allah yang telah diakuinya ketika dia dikeluarkan dari punggung Adam." الْفِطْرَةُ juga berarti zakat fithrah.

Yang paling utama dari apa yang kami sebutkan, bahwa fithrah adalah apa yang Allah tetapkan pada para makhluk di atasnya, dan Allah sandangkan tabiat mereka di atas perbuatannya, yaitu tidak menyukai pada tubuhnya apa yang tidak berupa hiasannya.[92]

Selain Al Qazzar ada yang mengatakan, bahwa الْفِطْرَةُ adalah as-sunnah.

---

92 Demikian itu, bahwa Allah ﷻ telah memuliakan manusia dengan menciptakannya dapat mendengar, melihat, berakal, berfikir, membedakan, mengakui baiknya yang baik dan mengakui buruknya yang buruk, selama belum dikendalikan oleh para syetan dari fithrah ini sehingga matilah padanya segala kenikmatan ini dengan bersikap *taqlid* buta (mengekor) kepada para nenek moyang dan leluhur, maka dia menjadi buta terhadap nikmat-nikmat Allah dan mengingkarinya, berpaling dari ayat-ayat Tuhannya, mempersekutukan Tuhannya, mendustakan para Rasul-Nya, serta dikuasai oleh hawa nafsu dan syahwat, dan dia dikuasai oleh kekuatan syetan yang terkutuk.

Perlu diketahui, bahwa redaksi di dalam riwayat ini: الْفِطْرَةُ خَمْسٌ (fitrah ada lima), disebutkan di dalam riwayat lainnya dengan lafazh: خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ (*Lima hal dari fithrah*). Antara kedua lafazh ini ada perbedaan yang sangat jelas, karena yang pertama zhahirnya adalah pembatasan, seperti ungkapan: الْعَالِمُ فِي الْبَلَدِ زَيْدٌ (orang alim di negeri ini adalah Zaid). Hanya saja, terkadang pembatasan dalam hal semacam ini terkadang merupakan hakikat, dan terkadang sebagai kiasan. Yang hakikat contohnya adalah seperti yang kami sebutkan tadi: الْعَالِمُ فِي الْبَلَدِ زَيْدٌ (orang alim di negeri ini adalah Zaid), yaitu bila di sana memang tidak ada lagi orang lain selainnya. Sedangkan contohnya yang berupa kiasan adalah: الدِّيْنُ النَّصِيحَةُ (*Agama adalah nasihat*), seakan-akan disampaikan pada nasihat hingga dijadikannya agama untuknya, walaupun dalam agama ada sifat-sifat lain yang selain itu. Karena di dalam riwayat lain dinyatakan tidak ada pembatasan –yakni sabda beliau: خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ (*Lima hal dari fithrah*)– maka riwayat ini harus dikeluarkan dari zhahirnya yang membatasi. Disebutkan di dalam sebagian riwayat yang juga *shahih*: عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ (*Sepuluh hal dari fithrah*), ini semakin memperjelas tentang tidak adanya pembatasan tersebut dan lebih jelas sebagai *nash* atas hal itu.

الْخِتَانُ (khitan) adalah potongan (bagian tubuh) pada bayi laki-laki dan perempuan. Dikatakan خَتَنَ الصَّبِيَّ – يَخْتِنُهُ وَيَخْتُنُهُ –dengan *kasrah* dan *dhammah* pada *taa* '– خَتْنًا –dengan *sukun* pada *taa* '–.

الاِسْتِحْدَادُ (mencukur bulu kemaluan) adalah bentuk اسْتِفْعَالٌ dari الْحَدِيدُ (besi), yaitu menghilangkan bulu kemaluan dengan besi (alat cukur). Adapun menghilangkannya dengan selain itu, seperti dengan

cara dicabuti atau obat perontok bulu, maka itu bisa mencapai maksudnya, namun sunnahnya dan yang lebih utama adalah yang ditunjukkan oleh lafazh hadits, karena الاِسْتِحْدَادُ adalah bentuk اسْتِفْعَالٌ dari الْحَدِيدُ (besi).

قَصُّ الشَّارِبِ (memotong kumis) mutlak, diartikan sebagai mencukurnya dan yang kurang dari itu. Sebagian ulama menganjurkan untuk menghilangkan apa yang melebihi bibir. Mereka menafsirkan demikian untuk sabda beliau ﷺ, وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ (*dan cukurlah kumis*). Beberapa orang berpendapat bahwa maksudnya adalah menghabisinya dan menghilangkan bulunya, demikian mereka menafsirkan lafazh الإِحْفَاءُ ini, karena lafazh ini menunjukkan kepada penuntasan, contohnya: إِحْفَاءُ الْمَسْأَلَةِ (penyelesaikan masalah). Pada sebagian riwayat disebutkan dengan lafazh: انْهَكُوا الشَّوَارِبَ (tuntaskanlah kumis).

Asal maksud pemotongan dan pencukuran kumis ada dua, yaitu:

Pertama: Menyelisihi hiasan kaum *'ajam*.

Alasan ini telah disebutkan secara *nash* di dalam *Ash-Shahih*, yang mana beliau bersabda, *"Selisihilah kaum Majusi."*

Kedua: Bahwa menghilangkannya dari tempat masuknya makanan dan minuman adalah lebih bersih dari dampak makanan dan minuman.

تَقْلِيمُ الأَظْفَارِ (memotong kuku) adalah memotong bagian yang melebihi dari dagingnya. Dikatakan قَلَّمَ أَظْفَارَهُ – تَقْلِيمًا. Yang dikenal dalam hal ini adalah dengan *tasydid*, sebagaimana yang kami katakan.

القُلامَة adalah apa yang dipotong dari kuku. Dalam hal ini ada dua makna, yaitu:

Pertama: Mengindahkan penampilan dan hiasan, serta menghilangkan pemandangan yang tidak bagus karena panjangnya kuku.

Kedua: Bahwa ini lebih mendekatkan kepada tercapainya thaharah syar'iyyah dalam bentuk yang sempurna. Karena bisa jadi di bawah kuku (yang melebihi daging) terdapat kotoran yang menghalangi sampainya air ke kulit. Mengenai hal ini ada dua bagian. ***Pertama***: Hendaknya panjangnya kuku itu tidak melebihi kebiasaan secara menonjol. Inilah yang tadi kami isyaratkan lebih mendekati kepada thaharah syar'iyyah dalam bentuk yang sempurna. Karena bila panjangnya tidak melebihi kebiasaan maka akan terjaga dari kotoran yang bisa terkait dengannya. Adapun bila melebihi kebiasaan, maka kotoran yang menempel padanya bisa menghalangi tercapainya thaharah. Dalam sebagian hadits disebutkan hal yang mengisyaratkan makna ini.

نَتْف الإبْط (mencabuti bulu ketiak) adalah menghilangkan bulu yang tumbuh di bagian ini, yaitu mencabutinya, bisa juga dilakukan dengan cara lain yang bisa memenuhi maksud ini, hanya saja penggunaan cara yang ditunjukkan oleh As-Sunnah adalah lebih utama.

Lafazh hadits membedakan antara cara menghilangkan bulu kemaluan dan cara menghilangkan bulu ketiak, untuk yang pertama menggunakan lafazh الاسْتِحْداد, sedangkan yang kedua menggunakan lafazh النَّتْف. Hal ini menunjukkan pemeliharaan kedua kondisi ini pada tempatnya. Kemungkinan sebabnya, bahwa bulu yang dicukur menguatkan pangkalnya dan mempertebal (kasar) bagian yang dicukur,

karena itulah para tabib menganjurkan mengulangi pencukuran bulu pada bagian-bagian yang ingin dikuatkan tempatnya. Sementara ketiak, bila bulu pangkalnya kuat dan bulu yang dicukur tebal, maka lebih mengundang bau tidak sedap bagi yang mendekatinya, maka adalah tepat disunnahkan padanya untuk dicabut dari akarnya, karena ini lebih dapat mengurangi bau tidak sedap. Adapun bulu kemaluan, maka tidak ada bau tidak sedap seperti pada ketiak, maka tidak perlu makna yang terkandung pada pencabutan, sehingga digunakanlah pencukuran, karena hal itu lebih ringan bagi manusia tanpa ada penolakan.

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum khitan. Di antara mereka ada yang mewajibkannya, yaitu Asy-Syafi'i. Di antara mereka ada juga yang menetapkannya sebagai sunnah, yaitu Malik dan mayoritas sahabatnya. [Ini mengenai khitan bagi laki-laki, sedangkan bagi perempuan, maka itu adalah kemuliaan, sebagaimana yang mereka katakan[93]].

Orang yang menafsirkan الْفِطْرَةُ sebagai sunnah, maka dia mengaitkan lafazh ini sebagai hal yang tidak wajib karena dua hal. **Pertama:** Bahwa yang sunnah disebutkan menyandingi yang wajib. **Kedua:** Bahwa indikator-indikatornya menunjukkan anjuran.

---

93 Berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Al Baihaqi dari hadits Al Hajjaj bini Arthah dari Abu Al Malih, dengan lafazh, "*Khitan adalah sunnah bagi kaum laki-laki, dan kemuliaan bagi kaum wanita.*"
HR. Ibnu Abi Syaibah dan Ibnu Abi Hatim, namun hal ini diperbincangkan. Al Baihaqi berkata, "Ini *dha'if* lagi terputus (sanadnya)." Yang benar, bahwa tidak ada dalil *shahih* yang menunjukkan wajibnya hal itu, dan yang diyakini adalah sunnah. *Wallahu a'lam.*
Redaksi yang di antara dua tanda kurung siku tidak terdapat pada naskah aslinya.

Sanggahan terhadap yang pertama, bahwa yang sunnah menyandingi yang wajib adalah merupakan pengertian istilah ahli fikih, sedangkan pengertian bahasa tidak begitu, yaitu: jalan atau cara. Dan tidak ada keterangan tentang berkesinambungannya penggunaan ini dengan makna ini dalam perkataan Nabi ﷺ. Karena tidak berkesinambungannya hal itu dalam perkataan beliau ﷺ, maka tidak harus mengartikan lafazh tersebut dengan pengertian itu. Adapun cara yang digunakan oleh para ahli ilmu di masa kami dan yang mendekatinya, adalah dikatakan: Bila telah pasti penggunaannya dengan makna ini, maka dinyatakan bahwa itu telah digunakan sebelumnya. Sebab jika pengertiannya selain itu sebagaimana yang telah disebutkan, berarti telah berubah menjadi pengertian ini. Padahal asalnya adalah tidak terjadi perubahan.

Ini adalah perkataan yang aneh dan sikap yang janggal, sehingga terkadang spontan diingkari. Dikatakan juga, bahwa asalnya adalah berlanjutnya realitas di zaman dahulu hingga zaman sekarang. Adapun bila dikatakan: Asalnya adalah pengaitan realita di zaman sekarang dengan zaman yang telah lalu, maka itu tidak tepat. Namun jawabannya adalah sebagaimana yang telah dikemukakan.

Yaitu dikatakan, bahwa pengertian ini sudah tetap. Jika itu yang terjadi pada masa dahulu, maka itulah yang dimaksud, dan bila tidak, maka berarti realita di masa dahulu memang berbeda dan telah berubah. Asalnya adalah tidak ada perubahan untuk apa yang terjadi di masa terdahulu, sehingga perkaranya kembali kepada asalnya, yaitu penyertaan kondisi di masa lalu. Hal ini –walaupun aneh, sebagaimana yang kami sebutkan– hanya saja ini merupakan cara pendebatan, bukan kekakuan. Sedangkan orang yang mendebat dalam cara-cara penetapan adalah orang yang menempuh hujjah yang menyempitkan.

Lemahnya cara ini bila tampak oleh kita perubahan kondisi berdasarkan dugaan. Adapun bila keduanya sama maka tidak apa-apa.

Adapun berdalil dengan indikator-indikator, maka itu lemah, hanya saja di tempat ini kuat, karena lafazh الفِطْرَة adalah satu lafazh yang digunakan untuk kelima hal tersebut. Jika hukumnya berbeda-beda –yakni digunakan pada sebagiannya untuk menyatakan wajib dan pada sebagiannya untuk menyatakan sunnah (anjuran)– maka itu berarti penggunaan satu lafazh dengan dua makna yang berbeda[94], dan mengenai ini telah diketahui dalam ilmu ushul. Lemahnya pendalilan dengan indikator, apabila kalimatnya sendiri di dalam redaksi dan tidak melazimkan penggunaan satu lafazh dengan dua makna, sebagaimana yang terdapat di dalam hadits: لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، وَلاَ يَغْتَسِلْ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ (*Janganlah seseorang dari kalian kencing di air menggenang, dan jangan pula mandi janabah di dalamnya*), yang mana sebagian ahli fikih berdalih dengannya dalam menyatakan, bahwa mandi di air tersebut akan merusaknya, karena hal ini disertai dengan larangan kencing di dalamnya. *Wallahu a'lam.*

---

94 Maksudnya, bahwa penggunaan redaksi الفِطْرَة dengan cara ini termasuk penggunaan redaksi *musytarak* (kata yang memiliki lebih dari satu arti) dengan semua maknanya, dimana kebanyakan ahli ushul melarangnya. Yang tampak dari redaksi الفِطْرَة di tempat ini bahwa itu bermakna "As-sunnah dan syari'at," dan itu diberlakukan pada semua yang disyariatkan, baik yang wajibnya maupun yang sunnahnya. Maka pendalilannya atas hal ini dari segi pendalilan yang berhimpun, bukan dari keberagaman secara makna lafazh.

BAB JUNUB

٢٨- عنْ أبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَهُ فِي بعْضِ طُرُقِ المدينَةِ وَهُوَ جُنُبٌ، قال: فانْخَنَسْتُ مِنْهُ، فَذَهَبْتُ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئْتُ، فقَالَ: أيْنَ كُنْتَ ياأبا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ: كُنْتُ جُنُبًا فَكَرِهْتُ أنْ أجالِسَكَ عَلَى غَيْرِ طَهارَةٍ، فقَالَ: سُبْحانَ اللهِ، إنَّ المُؤْمِنَ لاَيَنْجُسُ.

28. Dari Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ menjumpainya di sebagian jalanan Madinah, sementara dia junub. Dia berkata, "Maka aku pun bersembunyi dari beliau, lalu aku pergi mandi, kemudian aku datang. Beliau pun bertanya, '*Kemana tadi engkau, wahai Abu Hurairah?*' Dia menjawab, 'Tadi aku junub, maka aku tidak suka duduk bersamamu dalam keadaan aku tidak suci'. Maka beliau bersabda, '*Subhaanallah, sesungguhnya seorang mukmin itu tidak najis!*'"[95]

Penjelasan:

الْجَنَابَةُ menunjukkan makna jauh, contohnya firman Allah ﷻ, وَالْجَارِ الْجُنُبِ "*Dan tetangga yang jauh.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 36). Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, bahwa dia berkata, "Disebut جُنُب karena dari pencampuran, dan dari perkataan orang Arab: أَجْنَبَ الرَّجُلُ (lelaki itu junub), yaitu apabila lelaki itu mencampuri isterinya." Tampaknya ini

95 HR. Al Bukhari, pembahasan: Mandi, dengan redaksi ini; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

kebalikan makna yang pertama, seakan-akan ini dari dekat dengannya, dan ini tidak tepat, karena mencampurinya bisa menyebabkan junub yang artinya jauh, sebagaimana yang kami kemukakan.

Perkataan Abu Hurairah, فَانْخَنَسْتُ مِنْهُ (*maka aku bersembunyi dari beliau*). الاِنْخِنَاسُ adalah menahan dan kembali, dan makna yang mendekati itu. Dikatakan خَنَسَ sebagai *fi'l lazim* (intransitif) dan *muta'addi* (transitif). Contohnya yang *lazim* adalah apa yang disebutkan di dalam hadits yang menyebutkan tentang syetan: فَإِذَا ذُكِرَ اللهُ خَنَسَ (*Dan apabila disebutkan Allah maka dia menyusut*). Contohnya dari yang *muta'addi* adalah apa yang disebutkan di dalam hadits: وَخَنَسَ إِبْهَامَهُ (*Dan menggenggam ibu jarinya*), yaitu قَبَضَهَا (menggenggamnya). Pendapat lain menyebutkan, bahwa dikatakan أَخْنَسَهُ untuk bentuk *muta'addi*. Demikian yang disebutkan oleh pengarang *Majma' Al Bahrain.*

Hadits ini diriwayatkan juga dengan lafazh: فَانْبَجَسْتُ مِنْهُ, dengan *jiim*, dari الاِنْبِجَاسُ, artinya الاِنْدِفَاعُ, yaitu انْدَفَعْتُ عَنْهُ (bertolak darinya). Ini dikuatkan oleh perkataannya di dalam hadits lainnya: فَانْسَلَلْتُ مِنْهُ (maka aku pun beranjak dari beliau secara diam-diam). Diriwayatkan juga dengan lafazh: فَانْبَخَسْتُ مِنْهُ (maka aku pun merasa kurang dari beliau), dari الْبَخْسُ yang artinya النَّقْصُ (kurang). Riwayat ini dianggap jauh, dan alasan jauhnya, karena dia meyakini kekurangan dirinya karena junubnya untuk duduk bersama Rasulullah ﷺ atau menyertainya, yang disertai dengan keyakinan najisnya dirinya. Demikian atau yang semaknanya.

Redaksi كُنْتُ جُنُبًا (*tadi aku junub*), yaitu كُنْتُ ذَا جَنَابَةٍ (aku dalam keadaan junub). Lafazh ini untuk tunggal *mudzakkar* dan *muannats*, dua

(berbilang dua) serta jamak, sementara lafazhnya sama. Allah ﷻ berfirman dalam bentuk jamak, وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا "*Dan jika kamu junub maka mandilah.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 6). Salah seorang isteri Nabi ﷺ berkata, إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا (*Sesungguhnya aku junub*). Terkadang juga dikatakan جُنُبُونَ، جُنُبَانِ dan أَجْنَابٌ.

Redaksi فَكَرِهْتُ أَنْ أُجَالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ (*maka aku tidak suka duduk bersamamu dalam keadaan aku tidak suci*), mengindikasikan dianjurkannya dalam keadaan suci untuk berinteraksi dengan perkara-perkara agung. Adapun Nabi ﷺ menolak hal itu karena thaharah masih ada, sebagaimana sabda beliau, إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ (*sesungguhnya seorang mukmin itu tidak najis*). Jadi ini bukan menyanggah apa yang ditunjukkan oleh perkataan Abu Hurairah yang berupa dianjurkannya thaharah untuk berinteraksi dengan Nabi ﷺ. Mengenai hal ini perlu kajian lebih jauh.

Redaksi سُبْحَانَ اللهِ (*Maha Suci Allah*) adalah bentuk ungkapan keheranan terhadap anggapan Abu Hurairah yang merasa najis karena nujub.

Redaksi إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَنْجُسُ (*sesungguhnya seorang mukmin itu tidak najis*). Dikatakan نَجَسَ dan نَجُسَ – يَنْجُسُ, dengan *fathah* dan *dhammah*.

Hadits ini dijadikan dalil yang menunjukkan sucinya mayat manusia, tapi ini masalah yang diperdebatkan. Konteks hadits ini menunjukkan bahwa seorang mukmin itu tidak najis, di antara mereka ada yang mengkhususkan keutamaan ini bagi orang mukmin, namun yang masyhur adalah umum. Sebagian ahli zhahiryah memandang, bahwa orang musyrik adalah najis dalam kondisi hidupnya, berdasarkan

penyimpulan dari zhahirnya firman Allah ﷻ, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ "*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis.*" (Qs. At-Taubah [9]: 28). Sesuatu dikatakan نَجَسٌ dengan makna bahwa dzatnya adalah najis, dan sesuatu dikatakan نَجِسٌ dengan makna bahwa sesuatu itu bernajis karena terkena najis. Jadi harus dibawakan kepada makna yang pertama, yaitu bahwa dzatnya tidak menjadi najis, karena memungkinkan untuk bernajis karena terkena najis, sehingga tidak menafikan itu.

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai pakaian yang terkena najis, apakah menjadi najis atau tidak? Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa pakaian itu najis, dan bahwa bersentuhannya najis dengan sesuatu yang suci menyebabkan najisnya yang suci itu. Di antara mereka ada juga yang berpendapat bahwa pakaian itu suci dzatnya, adapun terlarang digunakan shalat karena telah terkena najis.

Bagi yang berpendapat demikian hendaknya mengatakan, bahwa hadits ini menunjukkan, bahwa seorang mukmin tidak najis. Konsekwensinya, bahwa tubuhnya tidak menyandang sifat najis, dan ini termasuk juga kondisi ketika berinteraksi dengan najis, sehingga tubuhnya tetap suci. Jika demikian halnya pada tubuh, maka demikian juga pada pakaian, karena tidak ada yang mengatakan berbeda. Atau mengatakan bahwa bila tubuh terkena najis, maka itu termasuk masalah perdebatan. Sementara hadits menunjukkan bahwa itu tidak najis, dan berdasarkan apa yang kami kemukakan –bahwa semestinya membawakannya kepada pengertian: Najisnya dzat– terdapat jawaban tentang pembicaraan ini.

Perkataan kami: الشَّيْءُ نَجَسٌ (sesuatu itu najis) dinyatakan juga sebagai hakikat tentang kenajisan dzatnya, maka hadits ini jelas

menunjukkan bahwa dzat orang beriman tidak najis, sehingga keluar darinya kondisi najis yang merupakan titk perbedaan pendapat.

٢٩- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ غَسَلَ يَدَيْهِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلاةِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، ثُمَّ يُخَلِّلُ بِيَدَيْهِ شَعْرَهُ، حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرْوَى بَشَرَتَهُ، أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ، وَكَانَتْ تَقُولُ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، نَغْتَرِفُ مِنْهُ جَمِيعاً.

29. Dari Aisyah ﵂, dia berkata, "Apabila Nabi ﷺ mandi karena junub, beliau membasuh kedua tangannya, kemudian berwudhu wudhunya untuk shalat, kemudian mandi, kemudian menyela-nyela rambutnya dengan kedua tangannya, hingga setelah beliau menganggap bahwa telah membasahi kulitnya, beliau menyiramkan air padanya tiga kali, kemudian membasuh seluruh tubuhnya." Dia (Aisyah) juga berkata, "Aku dan Rasulullah ﷺ pernah mandi dari satu bejana, kami sama-sama menciduk darinya."[96]

[96] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, pembahasan: Mandi dan menjadikan sebagai satu hadits yang bersambung.
HR. Muslim dan menjadikannya dua hadits yang terpisah. Demikian juga yang dilakukan oleh yang lainnya, seperti An-Nasa'i, dimana hadits pertamanya selesai pada kalimat, "Membasuh seluruh tubuhnya." Dan yang keduanya dimulai dengan: Dia (Aisyah) juga mengatakan ... dan seterusnya.

Penjelasan:

Pembahasan tentang hadits Aisyah ﷺ dari beberapa segi:

Pertama: Redaksi كَانَ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ (*apabila mandi karena junub*) kemungkinan termasuk kategori pengungkapan dengan perbuatan dengan maksud hendak melakukan perbuatan tersebut, sebagaimana pada firman Allah ﷻ, فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ "*Apabila kamu (hendak) membaca Al Qur`an, hendaknya kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syetan yang terkutuk.*" (Qs. An-Nahl [16]: 98). Kemungkinan juga perkataannya: اغْتَسَلَ, maknanya شَرَعَ فِي الْفِعْلِ (mulai memasuki perbuatan itu), karena dikatakan فَعَلَ (melakukan) apabila memulai memasuki perbuatan[97], dan juga dikatakan فَعَلَ apabila telah selesai melakukan perbuatan. Jika kita mengartikan اغْتَسَلَ sebagai شَرَعَ, maka itu benar, karena memang memungkinkan memasuki waktu untuk memulai dengan membasuh kedua tangan, ini berbeda dengan firman Allah ﷻ, فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ "*Apabila kamu (hendak) membaca Al Qur`an, hendaknya kamu meminta perlindungan kepada Allah.*" karena adalah tidak mungkin memulai bacaan sekaligus sebagai waktu untuk memohon perlindungan.

Kedua: Dikatakan كَانَ يَفْعَلُ كَذَا artinya berulang kali melakukan perbuatan tersebut. Seperti ungkapan: كَانَ فُلَانٌ يُقْرِي الضَّيْفَ (fulan biasa menjamu tamu). كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْوَدَ النَّاسِ بِالْخَيْرِ (Rasulullah ﷺ adalah sebaik-baik manusia dengan kebiasaan baik). Terkadang كَانَ digunakan untuk mengungkapkan suatu perbuatan; dan juga mengungkapkan terjadinya perbuatan, tanpa menunjukkan

---

97 Di dalam naskah aslinya tertulis: Mandi.

berulang-ulangnya perbuatan tersebut. Yang pertama lebih banyak dalam penggunaannya, dan kepada inilah semestinya diartikannya hadits ini dan perkataan Aisyah: كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اغْتَسَلَ (*Adalah Rasulullah ﷺ, apabila beliau mandi*).

Ketiga: Kata الْجَنَابَةِ terkadang digunakan dengan makna hukum yang terlahir dari bertemunya dua kemaluan, atau keluarnya mani (ejakulasi). Lafazh مِنْ dalam kalimat مِنَ الْجَنَابَةِ ini bermakna sebab, sebagai bentuk kiasan dari bermulanya tapal batas, karena sebab merupakan sumber untuk akibat dan permulaannya.

Keempat: Redaksi غَسَلَ يَدَيْهِ (membasuh kedua tangannya), pembasuhan ini sebelum memasukkan tangan ke bejana, dan hal ini telah diungkapkan secara jelas di dalam riwayat Sufyan bin Uyainah dari Hisyam bin Urwah, dari ayahnya, dari Aisyah.

Kelima: Redaksi وَتَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلاَةِ (*kemudian berwudhu sebagaimana wudhunya untuk shalat*) mengindikasikan dianjurkannya mendahulukan pembasuhan anggota wudhu saat memulai mandi, dan tidak ada keraguan dalam hal itu. Memang ada pembahasan, bahwa pembasuhan itu untuk anggota wudhu, lalu, apakah itu wudhu yang sebenarnya, sehingga pembasuhan anggota tubuh ini sudah cukup dengan itu bagi yang junub? karena yang mewajibkan dua thaharah pada anggota tubuh ini adalah sama. Atau dikatakan, bahwa membasuh anggota tubuh ini karena junub. Adapun didahulukannya atas anggota tubuh lainnya adalah sebagai penghormatan dan pemuliaan baginya (yakni bagi anggota wudhu), dan telah gugur kewajiban membasuh anggota wudhu karena telah tercakupnya thaharah kecil oleh thaharah besar, maka ada yang mengatakan, bahwa redaksi وُضُوءَهُ لِلصَّلاَةِ (*wudhunya untuk shalat*) adalah bentuk ungkapan penyerupaan

dengannya, perkiraannya: Wudhu seperti wudhunya untuk shalat. Maka dari itu, anggota yang dibasuh ini adalah dibasuh karena junub, karena bila itu dibasuh sebagai wudhu yang sebenarnya, maka tentu beliau wudhu lagi sebagai wudhu untuk shalat, sehingga penyerupaan tadi tidak benar; karena itu berarti berbedanya hal yang diserupakan dan hal yang diserupakan dengannya. Jika kita menetapkannya dibasuh karena junub, maka benarlah perbedaan itu, dan penyerupaan itu dalam bentuk yang benar.

Jawabnya –setelah menganggap bahwa itu memang diserupakan dengannya– dari dua sisi; ***Pertama***: Penyerupaan wudhu yang dilakukan di permulaan mandi junub dengan wudhu untuk shalat pada selain mandi junub, sedangkan wudhu itu –dengan batasan statusnya dalam mandi junub– berbeda dengan wudhu yang dibatasi statusnya di luar mandi junub, maka ada perbedaan yang menunjukkan benarnya penyerupaan ini, dan ini tidak mengharuskan penafian statusnya sebagai wudhu untuk shalat secara hakiki.

Kedua: Karena wudhu untuk shalat mempunyai bentuk maknawi di dalam benak, maka bentuk yang terjadi di luar itu diserupakan dengan bentuk yang telah ada di dalam benak. Seakan-akan dikatakan: Terjadi di luar itu apa yang sesuai dengan bentuk yang telah ada di dalam benak sebagai wudhu untuk shalat.

Keenam: Redaksi ثُمَّ يُخَلِّلُ بِيَدَيْهِ شَعْرَهُ (*kemudian menyela-nyela rambutnya dengan kedua tangannya*). التَّخْلِيلُ (menyela-nyela) di sini adalah memasukkan jari-jari tangan di antara bagian-bagian rambut. Kemudian aku melihat pada perkataan sebagian mereka (ulama) yang mengisyaratkan: Apakah التَّخْلِيلُ (menyela-nyela) ini disertai dengan memindahkan air, atau sekadar memasukkan jari-jari tangan yang basah

tanpa memindahkan air? Lalu mengisyaratkan kepada pen-*tarjih*-an memindahkan air, karena disebutkan pada sebagian riwayat yang *shahih* di dalam kitab Muslim: ثُمَّ يَأْخُذُ الْمَاءَ، فَيُدْخِلُ أَصَابِعَهُ فِي أُصُولِ الشَّعْرِ (*kemudian mengambil air, lalu memasukkan jari-jarinya ke pangkal rambut*). Lalu orang yang mengatakan ini berkata, "Pemindahan air ini untuk menyela-nyela rambut." Ini sebagai sanggahan terhadap pendapat yang menyebutkan, bahwa beliau menyela-nyelakan jari-jarinya yang basah tanpa disertai dengan memindahkan air. Dia berkata, "An-Nasa'i menyebutkan di dalam *As-Sunan*, sesuatu yang menjelaskan ini, dia berkata, 'Bab orang junub menyela-nyela (rambut) kepalanya', dan dia memasukkan hadits Aisyah ﵂ pada bab ini. Di dalam hadits tersebut Aisyah berkata, 'Rasulullah ﷺ membasahi kepalanya, kemudian menyiramkan air padanya tiga kali'." Dia berkata, "Ini jelas menunjukkan bahwa menyela-nyela itu dengan air." Selesai perkataannya.

Hadits ini menunjukkan, bahwa التَّخْلِيلُ (menyela-nyela) itu dengan keseluruhan jari-jari yang sepuluh, bukan hanya lima (satu tangan).

Ketujuh: Redaksi حَتَّى إِذَا ظَنَّ (*hingga setelah beliau menganggap*), kemungkinan الظَّنُّ di sini bermakna الْعِلْمُ (tahu), dan kemungkinan juga di sini sesuai zhahirnya, yaitu kuatnya salah satu dari dua kemungkinan yang disertai dengan memungkinkannya yang lainnya itu (yakni: menduga). Seandainya setelah itu tidak ada redaksi: أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (*beliau menyiramkan air padanya tiga kali*), tentu kuatlah maknanya adalah الْعِلْمُ (tahu), karena saat itu sudah cukup dengan itu, yaitu dengan basahnya kulit (kepala). Jika sudah cukup dengan itu dalam mandi, maka kuatlah keyakinan itu, karena telah sampainya air

kepadanya sehingga telah keluar dari kewajiban, dengan anggapan bahwa dalam hal ini cukup dengan الظَّنُّ, sehingga bisa diartikan sesuai zhahirnya secara mutlak (yakni menduga; menganggap).

Lafazh أَرْوَى diambil dari الرِّيُّ yang merupakan kebalikan dari الْعَطَشُ (haus). Ini adalah ungkapan kiasan tentang telah basahnya rambut dengan air. Dikatakan رَوِيْتُ مِنَ الْمَاءِ – أَرْوَى – رِيًّا dan رَيًّا (aku kenyang air [kembung]). رَوِيَ dan فَـرُوِيَ أَنَا أَرْوِيتُهُ (aku mengenyangkannya, maka dia kenyang [dengan air]).

Redaksi بَشَرَتَهُ (kulit [kepalanya]). الْبَشَـرَةُ adalah permukaan kulit manusia. Yang dimaksud dengan mengenyangkan permukaan kulit adalah menyampaikan air ke semua kulit, dan itu tidak sampai ke semua bagian kulit kecuali setelah basahnya pangkal-pangkal rambut, atau semuanya.

Redaksi أَفَاضَ الْمَاءَ (*menyiramkan air*). إِفَاضَةُ الْمَاءِ عَلَى الشَّيْءِ artinya menyiramkan air pada sesuatu. Dikatakan فَـاضَ الْمَـاءُ apabila air itu mengalir, dan dikatkaan فَاضَ الدَّمْعُ apabila air mata itu berderai.

Redaksi عَلَى سَـائِرِ جَسَـدِهِ (*pada seluruh tubuhnya*), yaitu bagian lainnya, karena Aisyah menyebutkan kepala terlebih dahulu. Asal dalam kata سَـائِرُ digunakan dengan makna sisa (selebihnya). Mereka berkata, "Yaitu diambil dari السُّؤْرُ (sisa minum)." Asy-Syanfara berkata,

إِذَا احْتَمَلُوا رَأْسِي، وَفِي رَأْسِ أَكْثَرِي # وَغُودِرَ عِنْدَ الْمُلْتَقَى ثُمَّ سَائِرِي

"Bila mereka membawa kepalaku, sementara di kepalaku terdapat mayoritas (diriku)."

"Sementara sisa (tubuh)ku ditinggalkan di tempat pertemuan."

Yakni بَقِيَّتِي (sisa tubuhku). Adapun persepsi orang-orang khusus dikesampingkan, yaitu menjadikannya bermakna الْجَمِيعُ (seluruh). Disebutkan di dalam kitab *Ash-Shihah*: Apa yang mengindikasikan selebihnya.

Kedelapan: Hadits ini menunjukkan bolehnya perempuan dan laki-laki mandi dari satu bejana. Disimpulkan juga dari sini bolehnya laki-laki mandi dengan air sisa bersucinya perempuan, karena bila keduanya saling bergantian menciduk air, maka pada sebagian cidukan, laki-laki menciduk belakangan setelah cidukan perempuan, sehingga itu berarti bersuci dengan sisanya.

Redaksi نَغْتَرِفُ مِنْهُ جَمِيعًا (*kami sama-sama menciduk darinya*) tidak diartikan secara bersamaan ketika menciduk, karena kami mengatakan, bahwa lafazh ini –yakni نَغْتَرِفُ مِنْهُ جَمِيعًا– adalah benar dengan pengertian saling bergantian dalam menciduk, dan tidak menunjukkan cidukan mereka berdua dalam waktu yang bersamaan.

Orang yang menyelisihi ini bisa mengatakan: Aku mengartikannya bahwa keduanya mumulainya bersamaan. Karena lafazhnya mengandung pengertian itu, dan tidak ada keumuman dalam hal ini.

Jika anda mengatakan demikian dari satu sisi, maka itu sudah cukup. *Wallahu a'lam.*

٣٠- عَنْ مَيْمُونَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ رضي الله عَنْهَا زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهَا قَالَتْ: وَضَعْتُ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضُوءَ الْجَنَابَةِ، فَأَكْفَأَ بِيَمِينِهِ عَلَى يَسَارِهِ مَرَّتَيْنِ -أَوْ ثَلاثًا- ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهُ بِالأَرْضِ، أَوْ الْحَائِطِ، مَرَّتَيْنِ -أَوْ ثَلاثًا- ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ، ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ، ثُمَّ تَنَحَّى، فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ، فَأَتَيْتُهُ بِخِرْقَةٍ فَلَمْ يُرِدْهَا، فَجَعَلَ يَنْفُضُ الْمَاءَ بِيَدِهِ.

30. Dari Maimunah binti Al Harits ﵂, isteri Nabi ﷺ, bahwa dia berkata, "Aku meletakkan air untuk mandi junub Rasulullah ﷺ, lalu beliau menuangkan dengan tangan kanannya ke tangan kirinya dua kali –atau tiga kali– lalu mencuci kemaluannya, kemudian menepukkan tangannya ke tanah, atau dinding, dua kali –atau tiga kali–, kemudian berkumur dan ber-*istinsyaq,* lalu membasuh wajahnya dan kedua lengannya, kemudian menyiramkan air ke kepalanya, kemudian membasuh tubuhnya, kemudian bergeser, lalu membasuh kedua kakinya. Lalu aku membawakan sehelai kain (anduk) kepadanya, namun beliau tidak menginginkannya, lalu beliau mengibaskan air dengan tangannya."[98]

---

98 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, pembahasan: Mandi, dan ini adalah salah satunya.
HR. Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; Ibnu Majah; At-Tirmidzi dan Imam Ahmad, namun mereka tidak menyebutkan penyusutan tangan.

Penjelasan:

Pembahasan hadits Maimunah ini dari beberapa segi:

Pertama: Telah kami kemukakan, bahwa lafazh الْوَضُوء, adalah dengan *fathah* pada *wawu*, dan apakah itu sebutan untuk air secara mutlak, atau sebutan untuk air yang di-*idhafah*-kan (disandangkan) kepada wudhu?

Dari lafazh ini disimpulkan, bahwa itu adalah sebutan untuk air secara mutlak, karena lafazh ini tidak di-*idhafah*-kan kepada wudhu, tapi kepada junub.

Kedua: Lafazh فَأَكْفَأَ, yaitu قَلَبَ (membalikkan; menuangkan). Dikatakan كَفَأْتُ الْإِنَاءَ apabila aku menuangkan bejana. Demikian bentuk *tsulatsi*-nya, demikian juga أَكْفَأْتُهُ, bentuk *ruba'i*-nya. Al Qadhi Iyadh mengatakan di dalam *Al Masyariq*, "Sebagian mereka mengingkarinya bermakna قَلَبَ, karena dikatakan bahwa قَلَبْتُ bermakna كَفَأْتُ, bentuk *tsulatsi*, sedangkan أَكْفَأْتُ maknanya adalah أَمَلْتُ (memiringkan). Demikian pendapat Al Kisa'i."

Ketiga: Memulai dengan membasuh kemaluan untuk menghilangkan kotoran yang menempel padanya, dan itu harus dibasuh di permulaan mandi junub agar tidak perlu membasuhnya (mencucinya) lagi. Terkadang ini dilakukan setelah mencuci anggota wudhu melalui wudhu, sehingga perlu mengulangi pencuciannya. Jika hanya dengan sekali pencucian untuk menghilangkan najis dan untuk mandi junub, apakah itu sudah cukup, atau harus dengan dua kali pencucian, yaitu sekali untuk menghilangkan najis dan sekali lagi untuk thaharah dari hadats?

Mengenai hal ini ada perbedaan pendapat di kalangan para sahabat Syafi'i, sementara di dalam hadits tidak disebutkan selain pencucian secara mutlak tanpa menyebutkan pengulangan. Dari sini disimpulkan cukup dengan sekali pencucian, karena asalnya tidak ada pencucian yang kedua. Adapun ditepukkannya tangan Nabi ﷺ ke tanah atau dinding, hal itu untuk menghilangkan bau yang mungkin menempel di tangan, di samping juga untuk menambah bersih.

Keempat: Bila masih terdapat bau najis setelah upaya penghilangannya, menurut madzhab sebagian ahli fikih, maka hal itu tidak apa-apa, sedangkan dalam madzhab Syafi'i ada perbedaan pendapat. Dari hadits ini disimpulkan bahwa hal itu dimaafkan. Alasannya: Bahwa tepukan Nabi ﷺ ke tanah atau dinding itu harus dilakukan dan itu untuk suatu faidah, tidak boleh diartikan untuk menghilangkan dzat (najis); karena disepakati bahwa tidak tercapai thaharah bila dzat (najisnya) masih ada. Jika tangannya bernajis karena dzat (najisnya) masih ada padanya, maka ketika najis itu terlepas darinya, maka bagian yang tadinya terkena najis itu adalah bernajis. Demikian juga tidak diartikan menghilangkan rasa; karena bila tetap ada rasanya maka itu menunjukkan masih ada dzatnya. Juga tidak diartikan untuk menghilangkan warnanya; karena junub itu disebabkan oleh ejakulasi atau persetubuhan, tidak ada kaitan warna yang menempel pada tangan, walaupun kebetulan terjadi, namun itu sangat jarang. Jadi itu adalah untuk menghilangkan bau. Dan juga, hal itu tidak diartikan untuk menghilangkan bau yang harus dihilangkan; karena tangan telah terlepas dari tempatnya (najisnya) sehingga tangan itu telah suci. Bila masih ada bau yang harus dihilangkan maka bagian tempat itu belum suci; karena ketika terlepas maka tangannya najis, karena telah mengenai tempat (najis) dalam keadaan basah. Maka dari itu, bau

tersebut dimaafkan, dan penepukan ke tanah (atau dinding) adalah upaya penyempurnaan terhadap apa yang tidak wajib dihilangkan.

Bisa juga dikatakan: Terlepasnya tangan dari tempat (najis) berdasarkan dugaan kesuciannya dengan hilangnya baunya, sementara penepukan ke tanah untuk menghilangkan kemungkinan masih adanya bau, dan mencukupkan dengan dugaan dalam hilangnya najis.

Yang menguatkan kemungkinan pertama adalah apa yang disebutkan di dalam hadits *shahih*, bahwa Nabi ﷺ "Menggosoknya dengan gosokan yang kuat," sedangkan gosokkan yang kuat tidak sesuai dengan kemungkinan yang lemah ini.

Kelima: Redaksi ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ (*kemudian berkumur dan ber-istinsyaq, lalu membasuh wajahnya dan kedua tangannya*) menunjukkan disyariatkannya perbuatan-perbuatan ini ketika mandi. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai hukum berkumur dan ber-*istinsyaq* ketika mandi. Abu Hanifah mewajibkannya, sementara Malik dan Asy-Syafi'i tidak mewajibkannya, dan dalam hadits ini tidak ada indikasi yang menunjukkannya wajib, kecuali dikatakan bahwa kemutlakan perbuatan-perbuatan Nabi ﷺ menunjukkan wajib. Namun pendapat yang dipilih, bahwa perbuatan itu tidak menunjukkan wajib, kecuali bila sebagai penjelasan terhadap sesuatu yang samar (global) yang terkait dengan hal yang wajib, sedangkan perintah bersuci dari junub tidak termasuk kategori yang samar.

Keenam: Redaksi ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ (*kemudian menyiramkan air ke kepalanya*), zhahirnya bahwa beliau tidak mengusap kepalanya sebagaimana yang beliau lakukan saat wudhu. Para sahabat Malik berbeda pendapat tentang ditangguhkannya pembasuhan kaki,

sebagaimana di dalam hadits Maimunah ini, tentang apakah mengusap kepala[99] atau tidak?

Ketujuh: Redaksi ثُمَّ تَنَحَّى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ (*kemudian bergeser, lalu membasuh kedua kakinya*) mengindikasikan diakhirkannya pembasuhan kaki dari penyempurnaan wudhu. Ini dipilih oleh sebagian ulama, yaitu Abu Hanifah. Sementara sebagian lainnya memilih menyempurnakan wudhu (yakni tidak menangguhkan pembasuhan kaki), berdasarkan zhahirnya hadits Aisyah yang lalu, demikian pendapat Asy-Syafi'i. Sebagian ulama membedakan antara kondisi tempat yang kotor dan kondisi tempat yang tidak kotor. Jika tempatnya kotor, maka pembasuhan kaki diakhirkan, agar pembasuhannya cukup sekali saja sehingga tidak terjadi penyia-nyiaan air. Tapi bila tempatnya bersih, maka pembasuhan kaki didahulukan (yakni wudhunya sekalian dituntaskan), demikian yang disebutkan di dalam kitab-kitab madzhab Malik karyanya atau karya sebagian sahabatnya.

Kedelapan: Bila kami katakan, bahwa membasuh anggota wudhu di permulaan mandi adalah wudhu yang hakiki, maka dari sini disimpulkan bolehnya memisahkan sebentar (dari membasuh satu anggota whudu ke anggota whudu lainnya) dalam thaharah.

Kesembilan: Dari penolakan Nabi ﷺ untuk menerima kain (anduk) disimpulkan, bahwa tidak dianjurkan mengeringkan anggota tubuh dari air thaharah. Kemudian para ulama berbeda pendapat, apakah itu makruh? Mereka yang membolehkan pengeringannya berdalil, bahwa Nabi ﷺ mengibaskan air tersebut, seandainya pengeringan itu makruh, maka makruh pula pengibasannya, karena itu

---

99 Di dalam naskah س dicantumkan, "Apakah dia meninggalkan mengusap kepala."

juga berarti menghilangkannya. Adapun penolakan anduk, maka itu adalah realita yang mengandung kemungkinan, sehingga boleh jadi tidak ada kemakruhan untuk pengeringan, tapi perkaranya terkait dengan kain (anduk) tersebut atau lainnya. *Wallahu a'lam.*

Kesepuluh: Sebagian ahli fikih menyebutkan dalam sifat wudhu, yaitu agar tidak mengibaskan anggota wudhunya, sementara hadits ini menunjukkan bolehnya mengibaskan air dari anggota mandi, dan wudhu juga seperti itu. Apa yang dijadikan landasan untuk memakruhkan pengibasan air adalah riwayat: لاَ تَنْفُضُوا أَيْدِيَكُمْ، فَإِنَّهَا مَرَاوِحُ الشَّيْطَانِ (*Janganlah kalian mengibaskan tangan kalian, karena sesungguhnya itu adalah kipas syetan*), hadits *dha'if*, tidak dapat menandingi yang *shahih* ini.[100] *Wallahu a'lam.*

٣١- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيَرْقُدُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُدْ.

31. Dari Abdullah bin Umar: Bahwa Umar bin Khaththab ﷺ berkata, "Wahai Rasulullah, apakah boleh seseorang dari kami tidur dalam keadaan junub?" Beliau menjawab, "*Ya. Apabila salah seorang kalian telah berwudhu, maka tidurlah.*"[101]

---

[100] Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath*, "Hadits ini diriwayatkan oleh Ar-Rafi'i dan yang lainnya." Ibnu Ash-Shalah berkata, "Aku tidak menemukannya." Lalu diikuti oleh An-Nawawi.
HR. Ibnu Hibban di dalam *Adh-Dhu'afa'* dan Ibnu Abi Hatim di dalam *Al 'Ilal* dari hadits Abu Hurairah.

[101] HR. Al Bukhari dengan beberapa redaksi yang berbeda, pembahasan: Mandi; Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi; Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Penjelasan:

Berwudhunya orang junub sebelum tidur adalah hal yang diperintahkan.[102] Asy-Syafi'i mengartikannya sebagai anjuran, sementara dalam madzhab Malik ada dua pendapat; ***Pertama*:** Wajib, karena dikemukakan dengan ungkapan perintah pada sebagian hadits *shahih*, yaitu sabda beliau ﷺ, تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ، ثُمَّ نَمْ (*Berwudhulah dan cucilah kemaluanmu, kemudian tidurlah*), yaitu ketika Umar bertanya kepada beliau bahwa dia junub di malam hari. Namun dalam hadits ini –yang disebutkan oleh pengarang– tidak terdapat[103] pijakan yang menunjukkan wajib, sebab hanya menunjukkan bolehnya tidur dalam keadaan telah berwudhu, karena perintah dalam sabda beliau ﷺ, فَلْيَرْقُدْ (*maka tidurlah*) bukan menunjukkan wajib, dan bukan pula anjuran. Karena tidur itu hanyalah tidur yang tidak terkait dengan wajib maupun anjuran (sunnah), jadi itu adalah pembolehan. Jadi pembolehannya di sini bertopang pada wudhu, dan itulah yang diminta.

Adapun orang-orang yang mengatakan bahwa perintah di sini menunjukkan wajib, mereka berbeda pendapat mengenai alasan hukum ini. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa alasannya adalah agar tidur dengan salah satu dari kedua macam thaharah karena dikhawatirkan mati dalam tidurnya. Pendapat lain menyebutkan, bahwa alasannya adalah supaya semangat untuk mandi bila anggota tubuhnya terkena[104] air. Berdasarkan kedua alasan ini, mereka mengulas, bahwa wanita haid apabila hendak tidur, apakah diperintahkan untuk wudhu? Konsekwensi alasan tidur dengan salah satu dari dua macam thaharah adalah:

---

[102] Di dalam naskah aslinya dicantumkan: Ditetapkan dengannya.

[103] Lafazh لَيْسَ (bukan atau tidak terdapat), tidak tercantum dari naskah aslinya dan dari naskah س.

[104] Di dalam naskah aslinya dicantumkan: بَلَّ (membasahi).

Hendaknya wanita haid berwudhu (sebelum tidur), karena maknanya terdapat padanya. Sementara konsekwensi alasan agar tercapainya kesemangatan, maka wanita haid tidak diperintahkan wudhu (sebelum tidur), karena walaupun dia semangat namun tidak memungkinkannya untuk menghilangkan hadats dengan mandi.

Asy-Syafi'i mencatatkan, bahwa itu tidak diharuskan atas wanita haid. Maka kemungkinan dia telah mempertimbangkan alasan ini lalu menafikan hukumnya karena ketiadaannya. Dan kemungkinan juga tidak mempertimbangkannya sehingga meniadakan hukumnya. Dia menafikan hukumnya karena memandang bahwa perkara junub ini adalah ketaatan, dan yang lainnya tidak diqiyaskan padanya. Atau dia melihat alasan lain selain yang kami sebutkan. *Wallahu a'lam.*

٣٢- عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها -زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَتْ: جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ -امْرَأَةُ أَبِي طَلْحَةَ- إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ، إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ.

32. Dari Ummu Salamah ﵂ -isteri Nabi ﷺ-, dia berkata, "Ummu Sulaim -isterinya Abu Thalhah- datang kepada Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya Allah tidak malu terhadap kebenaran. Apakah wajib mandi atas wanita apabila dia bermimpi (basah)?' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, '*Ya, apabila dia melihat air*'."[105]

---

[105] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini di lebih dari satu tempat.

Penjelasan:

Pembahasan tentang ini dari beberapa segi:

Pertama: Redaksi إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ (*sesungguhnya Allah tidak malu terhadap kebenaran*), ini pengantar untuk mengemukakan masalahnya karena akan menyebutkan sesuatu yang biasanya kaum wanita merasa malu menyebutkannya. Ini merupakan dasar yang dilakukan oleh para penulis dan para sastrawan dalam memuliakan tulisan dan pembicaraan mereka dalam pembuatan pengantar-pengantarnya untuk mengawali apa yang akan mereka kemukakan setelahnya. Baiknya hal semacam ini, karena orang yang mengemukakan alasan, bila alasan dikemukakan lebih dulu sebelum pokok masalahnya, maka jiwanya akan bersih dari beban, tapi bila alasan dikemukakan belakangan setelah pokok masalah, maka akan terpengaruh dengan perasaan tidak enaknya, kemudian alasannya menepiskan itu, sedangkan yang pertama: Alasannya telah membentenginya.

Kedua: Mereka membicarakan tentang penakwilan redaksi: إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ (*sesungguhnya Allah tidak malu terhadap kebenaran*). Ada yang mengatakan, bahwa perlu penakwilan الْحَيَاءُ (malu). Jika perkataan itu ditetapkan, maka sebagaimana dalam suatu riwayat: إِنَّ اللهَ حَيِيٌّ كَرِيْمٌ (*Sesungguhnya Allah Maha Pemalu lagi Maha Mulia*). Dan jika ditiadakan, maka hal-hal yang mustahil bagi Allah ﷻ ditiadakan, dan dalam peniadaan ini tidak disyaratkan bahwa yang ditiadakan itu memungkinkan.

HR. Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah dengan redaksi yang berbeda-beda.

Jawabannya, bahwa tidak dimaksudkan peniadaan malu secara mutlak, tapi disebutkan malu terhadap kebenaran. Maka konotasinya mengindikasikan bahwa Allah malu terhadap yang tidak haq (selain kebenaran). Maka berdasarkan konotasinya kembali kepada sisi penetapan.

Ketiga: Suatu pendapat menyebutkan tentang maknanya: Tidak memerintahkan untuk malu dalam hal itu, dan tidak membolehkannya, atau tidak terlarang untuk menyebutkannya. Asal makna الْحَيَاءُ adalah الْامْتِنَاعُ (enggan; menahan) atau yang mendekatinya berupa makna penahanan. Pendapat lain menyebutkan: Maknanya, sesungguhnya sunnatullah dan syariat-Nya adalah tidak malu terhadap kebenaran.

Aku katakan: Tentang penakwilannya, bahwa tidak terlarang menyebutkannya, maka itu mendekati kebenaran, karena yang malu akan enggan melakukan sesuatu yang dia merasa malu akan hal itu. Jadi keengganan termasuk kelaziman malu, sehingga kata الْحَيَاءُ (malu) digunakan juga dengan arti الْامْتِنَاعُ (enggan) dalam bentuk penggunaan sebutan yang dilazimkan pada sesuatu yang lazim (penggunan kata akibat pada sebab). Adapun ungkapan mereka: "Yakni tidak memerintahkan untuk malu dalam hal itu dan tidak membolehkannya," maka bisa diartikan dengan dikatakan: adalah benar pengungkapan dengan kata malu untuk mengungkapkan perintah untuk malu, karena perintah untuk malu terkait dengan malu, maka adalah benar penggunaan kata malu untuk perintah itu. Pengertian-pengertian ini merupakan penakwilan-penakwilan yang disebutkan untuk menerangkan makna-makna yang terkandung oleh lafazhnya, agar zhahirnya keluar dari teksnya, bukan berarti memastikan maksud tertentu dari itu, kecuali bila ada dalil yang menunjukkan itu.

Sedangkan perkataan mereka, "Sesungguhnya sunnatullah dan syariat-Nya adalah tidak malu terhadap kebenaran," maka ini tidak mengandung redaksi yang tepat, karena itu bisa berarti menyandarkan perbuatan malu kepada Allah ﷻ atau tidak, dan menjadikan *fi'l* (perbuatan) untuk sesuatu yang pelakunya (*fa'il*-nya) tidak disebutkan. Jika disandarkan kepada Allah ﷻ, maka pertanyaannya tetap saja. Inti masalah ini, bahwa dia menambahkan kalimat "Sunnatullah dan syariat-Nya," dan ini tidak terlepas dari pertanyaan. Jika mereka melandasi *fi'l* itu untuk sesuatu yang tidak disebutkan *fa'il*-nya, maka bagaimana menafsirkan suatu *fi'l* yang dibentuk untuk *fa'il*, sedangkan kedua makna ini cukup jelas, sementara problemnya bahwa redaksinya dibentuk untuk *fa'il*?

Keempat: Yang lebih mendekati kebenaran adalah menjadikan perkataan tersebut dihapus, perkiraannya: Sesungguhnya Allah tidak enggan untuk menyebutkan kebenaran. اَلْحَقُّ (kebenaran) di sini adalah kebalikan اَلْبَاطِلُ (kebathilan). Maksud perkataan ini adalah mengikuti perbuatan Allah ﷻ dalam hal itu, dan dengan menyebutkan kebenaran ini yang memang sedang dibutuhkan dengan adanya pertanyaan mengenai mimpi (basah)nya wanita.

Kelima: اَلاِحْتِلاَمُ adalah bentuk اِفْتِعَالٌ dari اَلْحُلْمُ –dengan *dhammah* pada *haa'* dan *sukun* pada *laam*–, yaitu apa yang dilihat oleh orang yang sedang tidur di dalam tidurnya (mimpi). Dari situ dikatakan حَلَمَ –dengan *fathah* pada *laam*–, اِحْتَلَمَ، اِحْتَلَمْتُ بِهِ dan اِحْتَلَمْتُهُ. Adapun dalam penggunaan dan kebiasaan umum, bentuk bahasa ini dikhususkan untuk sebagian hal yang dilihat oleh orang yang sedang tidur, yaitu apa yang disertai dengan keluarnya air (mani) [yakni mimpi

basah]. Kalaupun melihat (mimpi) selain itu adalah benar dikatakan احْتَلَمَ secara bentuk, namun tidak tepat secara kebiasaan (tradisi).

Keenam: Kata هِيَ (*dia*) sebagai penegas, seandainya ini dibuang dari kalimat itu, maka asal maknanya tetap sempurna.

Ketujuh: Hadits ini menunjukkan wajibnya mandi bila wanita mengeluarkan air , sementara dalil yang menunjukkan wajibnya hal itu atas laki-laki adalah sabda beliau, إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ (*Sesungguhnya air itu dari air*) [yakni: wajib mandi itu karena keluarnya mani]. Kemungkinan Ummu Sulaim tidak pernah mendengar sabda Nabi ﷺ, إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ (*Sesungguhnya air itu dari air*), lalu dia menanyakan tentang perihal wanita karena dia membutuhkan hal itu. Kemungkinan juga dia pernah mendengarnya, akan tetapi dia menanyakan perihal wanita, karena adanya hal yang menghalangi dalam hal itu yang mengindikasikan keluarnya wanita dari keumuman tersebut, yaitu jarang keluar air dalam hal itu pada wanita.

Kedelapan: Hadits ini juga menunjukkan, bahwa keluarnya air (mani) ketika tidur mewajibkan mandi, seperti halnya keluarnya air itu ketika jaga.

Kesembilan: Sabda beliau, إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ (*apabila dia melihat air*). Ini sebagai sanggahan terhadap orang yang menyatakan bahwa air (mani) wanita tidak keluar, akan tetapi keluarnya itu diketahui dari syahwatnya, berdasarkan sabda beliau, إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ (*apabila dia melihat air*).

Kesepuluh: Sabda beliau ﷺ, إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ (*apabila dia melihat air*), kemungkinan untuk mempertahankan bentuk bahasa yang terdapat di dalam perkataannya (Ummu Sulaim): احْتَلَمَتْ (mimpi basah), dan

perkataan itu telah kami jelaskan bahwa الاِحْتِلاَمُ adalah penglihatan dalam tidur (mimpi), apa pun bentuknya. Maka ketika dia (Ummu Sulaim) bertanya, هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ؟ (Apakah wajib mandi atas wanita apabila dia bermimpi [basah]?), sedangkan lafazh احْتَلَمَتْ bersifat umum yang mengkhususkan hukum dengan sesuatu bila dia melihat air (bermimpi basah). Adapun jika kita membawakan lafazh احْتَلَمَتْ kepada makna tradisi (kebiasaan), maka sabda beliau ﷺ, إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ (*apabila dia melihat air [mimpi basah]*) sebagai penegas dan yang memastikan apa yang telah ditunjukkan oleh lafazh pertama. Kemungkinan juga keluarnya air akibat mimpi, secara tradisi (biasanya) ada dua macam: Terkadang disertai dengan pengeluaran yang nyata, dan terkadang tidak. Maka sabda beliau ﷺ, إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ (*apabila dia melihat air [mimpi basah]*) mengkhususkan hukum itu pada kondisi pengeluaran yang nyata, dan menjadi faidah tambahan, bukan sekadar penegas, hanya saja zhahirnya perkataan orang yang kami isyaratkan dari kalangan ahli fikih mengindikasikan wajibnya mandi dengan ejakulasi bila diketahui dengan syahwat, dan itu tidak harus disertai dengan pengeluaran secara nyata. Jika itu benar, maka الرُّؤْيَةُ (mimpi) di sini bermakna الْعِلْمُ (mengetahui), yaitu bila dia mengetahui keluarnya air. *Wallahu a'lam.*

Ummu Salamah yang disebutkan di dalam hadits ini adalah isteri Nabi ﷺ, namanya Hindun binti Abu Umayyah yang dikenal dengan sebutan "Bekal pengendara." Sedangkan Ummu Sulaim adalah binti Milhan (مِلْحَان) -dengan *kasrah* pada *miim*, *sukun* pada *laam*, dan *haa`* tanpa titik-, disebutkan juga Al Ghumaisha` dan Ar-Rumaisha`. Namanya adalah Sahlah. Ada juga yang mengatakan: Rumailah, atau

Ramlah. Ada juga yang mengatakan: Rumaitsah. Dan ada juga yang mengatakan: Mulaikah.

٣٣- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: كُنْتُ أَغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلاةِ، وَإِنَّ بُقَعَ الْمَاءِ فِي ثَوْبِهِ.

وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: لَقَدْ كُنْتُ أَفْرُكُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرْكاً، فَيُصَلِّي فِيهِ.

33. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Aku pernah mencuci (bekas) junub dari pakaian Rasulullah ﷺ, lalu beliau keluar untuk shalat, dan sungguh masih ada bekas air (mani) pada pakaiannya."

Dalam lafazh Muslim disebutkan, "Sungguh aku pernah mengeriknya dari pakaian Rasulullah ﷺ dengan kerikan, lalu beliau shalat dengan mengenakannya."[106]

Penjelasan:

Para ulama berbeda pendapat tentang suci dan najisnya mani. Asy-Syafi'i dan Ahmad berpendapat sucinya air mani, sementara Malik dan Abu Hanifah berpendapat najis.

Orang-orang yang mengatakannya najis berbeda pendapat mengenai cara menghilangkannya. Malik berkata, "Dicuci baik dalam

106 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, pembahasan: Thaharah; Muslim; Abu Daud; At-Tirmidzi; An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

keadaan basah maupun kering." Abu Hanifah berkata, "Bila basah dicuci, dan bila kering dikerik." Malik menggunakan qiyas pada dua hukum, yaitu pada status kenajisannya dan penghilangannya dengan air. Tentang status kenajisannya, alasan qiyas padanya dari beberapa segi; ***Pertama***: Bahwa sisa-sisa yang menyebabkan kepada pengotoran berada di satu tempat dimana padanya berhimpun najis sedangkan mani berasal darinya, maka mani menjadi najis. ***Kedua***: Bahwa hadats-hadats yang mewajibkan thaharah adalah najis, sedangkan mani termasuk di antaranya, yaitu termasuk hadats-hadats yang mewajibkan thaharah. ***Ketiga***: Bahwa mani mengalir pada saluran kencing sehingga menjadi bernajis.

Adapun tentang cara menghilangkannya adalah: karena najis itu tidak hilang kecuali dengan air, selain yang dimaafkan yang berupa bekas-bekas sebagiannya, sedangkan yang individual disertakan kepada yang umum yang lebih dominan.

Sementara Abu Hanifah, dia mengikuti haditsnya dalam mengerik (mani) yang kering, sementara dalam mencuci yang basah dia menggunakan qiyas, dan dia tidak memandang cukupnya dengan kerikan sebagai dalil penyucian. Sebagian sahabatnya menyerupakannya dengan apa yang disebutkan di dalam hadits tentang menggosokkan sandal yang terkena kotoran, yaitu sabda Nabi ﷺ, إِذَا وَطِئَ أَحَدُكُمُ الْأَذَى بِخُفِّهِ أَوْ بِنَعْلِهِ، فَطَهُورُهُمَا التُّرَابُ (*Apabila salah seorang kalian menginjak kotoran dengan khuff-nya atau sandalnya, maka penyucinya adalah tanah*), diriwayatkan oleh Ath-Thahawi dari hadits Abu Hurairah. Karena cukup dengan penggosokan padanya tidak menunjukkan penyucian kotoran.

Adapun Asy-Syafi'i, dia mengikuti haditsnya dalam mengerik yang kering, dan memandangnya sebagai dalil untuk penyucian. Karena

bila itu najis, maka tidaklah cukup kecuali dengan pencucian, demikian pengqiyasannya dengan semua najis. Maka jika cukup dengan pengerikan –sedangkan itu adalah najis– maka itu menyelisihi qiyas, sedangkan asalnya: Tidak ada itu.

Zhahirnya hadits ini menyelisihi pendapat Malik, dia beralasan dengan mengartikan kerikan dengan air, ini jauh dari mengena; karena telah ditetapkan pada sebagian riwayat pada hadits ini dari Aisyah ﵂, bahwa dia berkata, "Sungguh aku telah melihat diriku, dan sungguh aku benar-benar mengeriknya dari pakaian Rasulullah ﷺ dengan kukuku dalam keadaan kering." Ini pernyataan tentang kondisi keringnya. Disebutkan juga di dalam riwayat Yahya bin Sa'id dari Amrah dari Aisyah, dia berkata, "Aku pernah mengerik mani dari pakaian Rasulullah ﷺ apabila kering, dan aku mencucinya atau mengusapnya apabila basah."[107] Perawi ragu. Perbedaan antara mengerik dan mencuci ini mengindikasikan perbedaan antara kondisi keduanya.

Yang mendekati penakwilan tersebut –bagi yang berpendapat dengannya– adalah apa yang terdapat pada sebagian riwayat dari Aisyah: Bahwa dia berkata kepada tamunya yang mencuci pakaian, "Sesungguhnya adalah cukup bagimu –jika engkau melihatnya– untuk mencuci tempatnya (bagian yang terkenanya), dan jika engkau tidak melihatnya maka engkau siram sekitarnya. Karena sungguh aku telah melihat diriku mengeriknya dari pakaian Rasulullah ﷺ." Aisyah membatasi kecukupan dalam pencucian dengan apa yang dilihatnya,

---

107 HR. Ad-Daraquthni dan Abu Awanah di dalam *Shahih*-nya, serta Abu Bakar Al Bazzar, dan dia berkata, "Kami tidak mengetahui seorang pun menyandarkannya kepada Bisyr bin Bakr dari Al Auza'i dari Yahya bin Sa'id dari Amrah dari Aisyah, selain Abdul Hamid. Adapun yang lainnya meriwayatkannya dari Amrah secara *mursal*." Ibnu Al Jauzi berkata, "Hadits ini tidak mengandung hujjah."

dan menetapkan untuk menyirami apa yang tidak dilihatnya, padahal ini adalah hukum tentang najis. Jika pengerikan tersebut tidak disertai air, maka bagian akhir hadits ini menyelisihi bagian awalnya yang membatasi mencucinya secukupnya, dan berkonsekwensi pemberlakuan hukum semua najis seperti itu dalam penyiraman, hanya saja perkataannya: "Benar-benar aku mengeriknya dalam keadaan kering dengan kukuku," lebih jelas dan lebih menunjukkan tidak disertai air berdasarkan indikator-indikatornya, daripada status pengerikan dengan air. sementara haditsnya sama, hanya jalur-jalurnya yang berbeda. Yang aku maksud dengan indikator-indikator di sini adalah: Penyiraman pada apa yang tidak dilihatnya, dan perkataannya, "Sesungguhnya adalah cukup bagimu."

Di antara manusia ada yang menempuh jalur lainnya pada hadits-hadits yang membatasi hanya menyebutkan kerikan, dia mengatakan: Ini tidak menunjukkan kecuali pengerikan dari pakaian, dan tidak menunjukkan bahwa itu adalah pakaian yang dikenakan untuk shalat. Maka itu diartikan sebagai pakaian tidur. Sementara hadits lainnya yang disebutkan oleh pengarang –yaitu perkataannya, "Lalu beliau keluar untuk shalat, dan sungguh masih ada bekas air pada pakaiannya."– Diartikan sebagai pakaian shalat. Dan tidak dikatakan: Jika anda mengartikan pengerikan pada selain pakaian shalat, maka apa faidah menyebutkannya? Karena kami telah mengatakan: Faidahnya adalah menerangkan bolehnya mengenakan pakaian bernajis di selain kondisi shalat.[108]

Cara ini bisa mengena seandainya tidak ada riwayat-riwayat *shahih* yang menyebutkan dengan lafazh: ثُمَّ يُصَلِّي فِيهِ (kemudian beliau

108 Apakah benar beliau memiliki pakaian untuk tidur dan pakaian untuk shalat?

shalat dengan mengenakannya) dan pada sebagiannya disebutkan: فَيُصَلِّي فِيهِ (lalu shalat dengan mengenakannya). Sebagian mereka menetapkan dari status *faa'* yang berfungsi untuk mengurutkan: Bahwa itu mengurutkan shalat setelah pengerikan, dan itu mengindikasikan tidak terjadinya pencucian sebelum memasuki shalat. Hanya saja itu disebutkan juga dengan *wawu* dan juga dengan ثُمَّ (kemudian) pada hadits ini, jika haditsnya sama namun lafazhnya berbeda-beda, sementara sumbernya perkataannya sama, maka landasan penunjukkan adalah *faa'* kecuali bagi yang me-*rajih*-kannya. Jika riwayat dengan *faa'* merupakan hadits tersendiri, maka benarlah apa yang dikatakannya itu.

Perlu diketahui, bahwa kemungkinan pencuciannya terjadi setelah pengerikan, namun asalnya tidak ada, maka bertentanganlah sudut pandangan antara mengikuti asal ini dan mengikuti qiyas serta menyelisihi asal ini. Maka apa yang *rajih* dari itu diamalkan, apalagi jika indikator-indkator pada lafazh hadits menafikan kemungkinan ini, maka saat itu kuatlah pengamalannya, lalu dilihat yang *rajih*-nya setelah indikator-indikator itu, atau dari qiyas.

Di dalam hadits ini digunakan lafazh الْجَنَابَةُ (junub) pada posisi الْمَنِيُّ (mani). Telah kami kemukakan, bahwa itu digunakan pada posisi pencegahan dan hukum syar'i yang diberlakukan terhadap keluarnya sesuatu yang keluar. *Wallahu a'lam.*

٣٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ.

وَفِي لَفْظٍ: وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ.

34. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Apabila duduk di antara keempat cabangnya, kemudian menggaulinya, maka telah wajiblah mandi.*"

Dalam lafazh lain disebutkan, "*Walaupun tidak ejakulasi.*"[109]

Penjelasan:

الشُّعَبُ adalah jamak dari شُعْبَةٌ, yaitu golongan dari sesuatu dan bagian dari sesuatu. Mereka berbeda pendapat mengenai yang dimaksud dengan الشُّعَبُ الأَرْبَعُ, suatu pendapat menyebutkan: Kedua tangan dan kedua kakinya, atau kedua kaki dan kedua pahanya, atau kedua paha dan kedua bibir kemaluannya[110], atau keempat sisi kemaluan. Ditafsirkannya الشُّعَبُ sebagai sisi-sisi, seakan-akan itu putaran atau lingkaran yang menuntut hakikat yang mewajibkan mandi. Menurutku, yang lebih mendekati kebenaran, bahwa maksudnya adalah: Kedua tangan dan kedua kaki, atau kedua kaki dan kedua paha, dan *jima* (persetubuhan) diungkapkan (dikiaskan) dengan itu, dan itu sudah cukup dari penyebutannya secara jelas. Kami menguatkan pendapat ini, karena lebih mendekati hakikatnya, karena itu adalah hakikat saat duduk di antara itu. Adapun jika diartikan sebagai sisi-sisi kemaluan, maka tidak ada duduk di antaranya secara hakiki. Adalah telah cukup dengan

---

109 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini pada pembahasan: Mandi, selain redaksi وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ (*walaupun tidak ejakulasi*).
HR. Muslim dengan redaksi ini; Abu Daud; An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

110 Lafazh الإِسْكَتَانِ –dengan kasrah pada *hamzah* dan *sukun* pada *siin*– adalah kedua sisi kemaluan, bentuk tunggalnya إِسْكَتٌ.

ungkapan kiasan untuk menyatakannnya secara jelas, apalagi untuk hal-hal seperti ini yang memang malu untuk menyebutkannya secara jelas.

Lain dari itu, ada nukilan dari sebagian mereka, bahwa dia berkata, "الْجَهْدُ termasuk sebutan untuk nikah (bersetubuh)." Demikian yang disebutkannya dari Al Khaththabi. Berdasarkan ini, maka kalimat: جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ (*duduk di antara keempat cabangnya*) tidak perlu dianggap sebagai *kinayah* (tidak terang-terangan) tentang persetubuhan, karena itu berarti sudah merupakan ungkapan yang jelas mengenai hal tersebut.

Redaksi ثُمَّ جَهَدَهَا (*kemudian menggaulinya*) dengan *fathah* pada *jiim* dan *haa* ', yaitu mencapai kesulitannya. Dari itu dikatakan: جَهَدَهُ dan أَجْهَدَهُ, yaitu mencapai kesulitannya. Ini juga tidak dimaksudkan hakikatnya, tapi maksudnya adalah: Wajibnya mandi karena persetubuhan, walaupun tidak ejakulasi. Semua ini adalah *kinayah* (disebutkan tidak secara gamblang), cukup difahami maknanya tanpa mengungkapkannya secara jelas.

Redaksi بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ (*di antara keempat cabangnya*) adalah *kinayah* tentang wanita, walaupun sebelumnya tidak disebutkan, tapi cukup bisa difahami maknanya dari konteksnya, sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ, حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ "*Sampai kuda itu hilang dari pandangan.*" (Qs. Shaad [38]: 32). Hukumnya menurut Jumhur berdasarkan konotasi hadits ini adalah wajibnya mandi karena bertemunya dua kemaluan walaupun tidak sampai ejakulasi. Dalam hal ini Daud dan sebagian penganut madzhab Zhahiriyah menyelisihinya, dan disepakati oleh Jama'ah.

Sandaran madzhab Zhahiryah: Sabda Nabi ﷺ, إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَـــاءِ (*Sesungguhnya air itu dari air*) yakni: Wajib mandi itu karena keluarnya mani. Namun berkenaan dengan hadits ini disebutkan, "*Sesungguhnya air itu dari air* adalah *rukhshah* (keringanan) di masa awal Islam, kemudian hukumnya dihapus." Demikian yang disebutkan oleh At-Tirmidzi.

٣٥- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَنَّهُ كَانَ هُوَ وَأَبُوهُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، وَعِنْـــدَهُ قَوْمٌ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الْغُسْلِ؟ فَقَالَ: صَاعٌ يَكْفِيكَ، فَقَالَ رَجُلٌ: مَا يَكْفِينِـــي، فَقَالَ جَابِرٌ: كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى مِنْكَ شَعَرًا، وَخَيْرًا مِنْـــكَ -يُرِيـــدُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ثُمَّ أَمَّنَا فِي ثَوْبٍ.

وَفِي لَفْظٍ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُفْرِغُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِـــهِ ثَلاثًا.

35. Dari Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Al Husain bin Ali bin Abi Thalib ﷺ, bahwa dia dan ayahnya sedang di tempat Jabir bin Abdullah, dan di sisinya terdapat banyak orang, lalu mereka menanyakan kepadanya tentang mandi, maka dia berkata, "Satu *sha'* cukup bagimu." Lalu seorang lelaki berkata, "Itu tidak cukup bagiku." Jabir pun berkata, "Itu pernah mencukupi bagi orang yang lebih banyak rambutnya daripada kamu dan lebih baik darimu –maksudnya adalah Rasulullah ﷺ–, kemudian beliau mengimami kami dengan mengenakan sehelai pakaian."

Dalam redaksi lain disebutkan, "Rasulullah ﷺ menyiramkan air ke kepalanya tiga kali."[111]

Dia ؓ berkata: Lelaki yang mengatakan, "Itu tidak cukup bagiku" adalah Al Hasan bin Muhammad bin Ali bin Abi Thalib ؓ. Ayahnya adalah Muhammad bin Al Hanafiyyah.

Penjelasan:

Yang wajib dalam mandi adalah apa yang disebut mandi, dan itu dengan menyiramkan air pada anggota tubuh dan mengalirkan ke atasnya, oleh karenanya apabila hal itu tercapai maka terlaksanakanlah kewajiban itu, namun hal itu berbeda-beda sesuai dengan perbedaan manusia, maka kadar air yang digunakan mandi atau yang digunakan wudhu tidak dapat ditetapkan dengan kadar tertentu. Asy-Syafi'i berkata, "Adakalanya terpenuhi dengan kadar yang sedikit, maka itu sudah cukup, dan terkadang pula tidak terpenuhi dengan kadar yang banyak maka itu tidak cukup. Dianjurkan agar tidak kurang dari satu *sha'* dalam mandi, dan tidak kurang dari satu *mudd* dalam wudhu." Hadits ini merupakan salah satu dalil yang menunjukkan mandi dengan satu *sha'*, namun itu tidak berarti membatasinya dengan itu.

Banyak hadits yang menunjukkan kadar-kadar yang beragam, dan itu -*wallahu a'lam*- karena perbedaan waktu, atau kondisi, dan itu merupakan dalil atas apa yang kami katakan, yaitu tidak ada pembatasan (ketentuan kadar).

Satu *sha'* adalah empat mudd dengan ukuran *mudd* Nabi ﷺ. Satu *mudd* adalah satu sepertiga liter dengan takaran Baghdad. Abu

---

[111] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini pembahasan: Mandi; Muslim dan An-Nasa'i.

Hanifah menyelisihi ukuran ini, lalu ketika sahabatnya, Abu Yusuf, datang ke Madinah, lalu berdiskusi dengan Malik mengenai masalah ini, Malik berdalil terhadapnya dengan *sha'*-nya anak-anak kaum Muhajirin dan Anshar yang mereka ambil dari bapak-bapak mereka. Lalu Abu Yusuf pun kembali kepada pendapat Malik.

BAB TAYAMMUM

٣٦- عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً مُعْتَزِلاً، لَمْ يُصَلِّ فِي الْقَوْمِ؟ فَقَالَ: يَا فُلانُ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْقَوْمِ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ، وَلا مَاءَ، فَقَالَ: عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ.

36. Dari Imran bin Hushain ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melihat seorang lelaki menyendiri, tidak ikut shalat bersama orang-orang. Maka Rasulullah ﷺ bertanya, "*Wahai Fulan, apa yang menghalangimu untuk shalat bersama orang-orang?*" Dia pun menjawab, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mengalami junub, namun tidak ada air." Maka beliau bersabda, "*Hendaknya engkau menggunakan tanah, karena sesungguhnya itu cukup bagimu.*"[112]

---

112 HR. Al Bukhari secara ringkas dengan redaksi ini, pembahasan: Tayammum, dan juga secara panjang lembar.
HR. Muslim, pembahasan: Shalat.

Penjelasan:

Imran bin Hushain bin Ubaid Khuza'i Abu Nujaid –dengan *dhammah* pada *nuun* dan *fathah* pada *jiim*, lalu setelahnya *yaa'*–, termasuk kalangan ahli fikih generasi sahabat dan kalangan orang-orang utama mereka. Adalah benar bahwa malaikat pernah memberi salam kepadanya. Ada juga yang mengatakan, bahwa dia melihat mereka (malaikat). Dia meninggal pada tahun 52 Hijriyah, pada masa pemerintahan Mu'awiyah.

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: الْمُعْتَزِلُ adalah yang memisahkan diri dari orang-orang, yang mengucilkan diri dari mereka. Dikatakan اعْتَزَلَ، انْعَزَلَ dan تَعَزَّلَ artinya sama. Memisahkan diri dari orang-orang merupakan pelaksanakan etika, sunnahnya adalah tidak duduknya seseorang di dekat orang-orang yang shalat bila dia tidak turut shalat bersama mereka. Nabi ﷺ mengatakan kepada orang yang dilihatnya duduk di masjid sementara orang-orang melaksanakan shalat, مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْقَوْمِ؟ (*Apa yang menghalangimu untuk shalat bersama orang-orang?*) – diriwayatkan juga: مَعَ النَّاسِ (*bersama orang-orang?*)– أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟ (*Bukankah engkau seorang muslim?*), ini bentuk pengingkaran beliau terhadap sikap tersebut.

Kedua: Redaksi مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْقَوْمِ؟ (*Apa yang menghalangimu untuk shalat bersama orang-orang?*), diriwayatkan juga: مَعَ الْقَوْمِ (*bersama orang-orang [kaum]*), maknanya berdekatan walaupun asal lafazhnya berbeda, karena فِي menunjukkan *zharf*, maka seakan-akan beliau menjadikan berkumpulnya orang-orang itu sebagai tempat

dimana lelaki itu keluar darinya, sementara مَعَ berfungsi menunjukkan penyertaan, seakan-akan beliau mengatakan, *"Apa yang menghalangimu untuk menyertai mereka dalam perbuatan mereka?"*

Ketiga: Redaksi أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ، وَلاَ مَاءَ (*sesungguhnya aku mengalami junub, namun tidak ada air*). Dari segi lafazh ini mengandung dua pengertian; ***Pertama***: Dia tidak mengetahui pensyariatan tayammum. ***Kedua***: Dia meyakini bahwa orang junub tidak boleh tayammum. Ini lebih kuat daripada yang pertama, karena disyariatkannya tayammum telah lebih dulu daripada masa keislaman Imran, perawi hadits ini, karena dia memeluk Islam pada tahun penaklukan Khaibar, sedangkan pensyariatan tayammum sebelum itu, yaitu dalam perang Al Muraisi, dan itu merupakan peristiwa yang masyhur. Zhahirnya: Lelaki itu mengetahuinya karena sangat masyhurnya hal tersebut. Jika kita mengartikan bahwa lelaki itu meyakini bahwa orang yang junub tidak boleh tayammum –sebagaimana yang disebutkan dari Umar dan Ibnu Mas'ud–, maka ini menjadi bukti bahwa lelaki tersebut, dan orang yang ragu tentang tayammumnya orang junub, mengartikan الْمُلاَمَسَةَ (penyentuhan) yang disebutkan di dalam ayat –yakni firman Allah ﷻ, أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ "*Atau menyentuh perempuan.* (Qs. An-Maaidah [5]: 6)– adalah bukan *jima* (bersetubuh). Karena jika mereka mengartikannya sebagai *jima*, tentu tayammumnya orang junub diambil dari ayat ini, dan tidak ada keraguan bagi mereka tentang tayammumnya orang junub. Pernyataan yang diklaim ini adalah jika keislaman lelaki tersebut tidak terjadi ketika turunnya ayat tersebut, maka ini terjadi pada waktu dimana kebiasaan mengindikasikan telah sampainya pengetahuan tentang itu.

Keempat: Redaksi وَلاَ مَاءَ (*namun tidak ada air*), yaitu tidak ada air yang tersedia, atau: Aku tidak mempunyai air, atau: Aku tidak menemukan air, atau serupa itu. Dihapusnya kalimat keterangannya meluaskan udzurnya, karena itu berarti mengandung keumuman panafian, sekan-akan dia menafikan keberadaan air secara keseluruhan, sebab bila ada melalui suatu sebab atau upaya atau lainnya, tentu dia bisa memperolehnya. Tapi bila menafikannya secara mutlak, maka itu lebih mencakup dalam penafian (peniadaan), atau lebih mendalam udzurnya.

Sebagian ahli kalam mengingkari para ahli nahwu dalam perkiraan mereka mengenai kalimat: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ (Tidak ada tuhan selain Allah), yang diperkirakan: لاَ إِلَهَ لَنَا (Tidak ada tuhan bagi kami), atau لاَ إِلَهَ فِي الْوُجُوْدِ (Tidak ada tuhan di alam wujud).[113] Dia mengatakan, "Sesungguhnya penafian hakikat secara mutlak lebih umum daripada penafiannya secara terikat (terbatasi). Karena bila dinafikan secara terikat, maka itu menunjukkan peniadaan essensi disertai pembatasan. Tapi bila dinafikan tanpa pembatasan maka merupakan penafian untuk hakikat, dan bila hakikat dinafikan, maka dinafikan bersama segala

---

113 Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah dan para imam salaf lainnya telah menyatakan, bahwa لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ terdiri dari penafian dan penetapan. Yaitu penafian (peniadaan) penuhanan tuhan-tuhan yang bathil dari hati, pembersihan hati dari noda-noda penyembahan kepada apa-apa yang dijadikan manusia sebagai tuhan-tuhan yang disembah padahal Allah-lah yang menciptakan itu, namun mereka memberinya hak ketuhanan secara zhalim dan aniaya. Kalimat yang kedua adalah penetapan hak ketuhanan kepada Allah, Tuhan semesta alam. Karena sesungguhnya adalah tidak mungkin bagi hati untuk menyembah Tuhannya dan Penciptanya, kecuali bila mengetahui setiap yang dipertuhan oleh kaum jahiliyah pertama dan kedua serta terbebas darinya dan memusuhinya, sehingga menjadi layak untuk kemuliaan ikhlas beribadah kepada Allah.

batasan. Adapun bila dinafikan secara terbatas dengan batasan yang khusus, maka tidak serta merta menafikannya bersama batasan lainnya. Demikian atau yang semaknanya."

Kelima: Hadits ini secara jelas menunjukkan bahwa orang junub boleh bertayammum, dan para ulama tidak berbeda pendapat mengenai hal ini, kecuali diriwayatkan dari Umar dan Ibnu Mas'ud, bahwa keduanya melarang tayammumnya orang yang junub. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa sebagian tabi'in menyepakati itu. Pendapat lain menyebutkan, bahwa keduanya (Umar dan Ibnu Mas'ud) menarik kembali pendapat mereka. Tampaknya sebab keraguan tersebut adalah apa yang kami singgung tadi, yaitu mengartikan الْمُلاَمَسَةُ (persentuhan) sebagai selain *jima* (persetubuhan), di samping tidak adanya dalil pada mereka yang menunjukkan pembolehannya. *Wallahu a'lam.*[114]

٣٧- عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَعَثَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَاجَةٍ، فَأَجْنَبْتُ، فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ، كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ، ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هَكَذَا - ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الأَرْضَ ضَرْبَةً وَاحِدَةً، ثُمَّ مَسَحَ الشِّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ، وَظَاهِرَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ.

37. Dari Ammar bin Yasir ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ mengutusku dalam suatu keperluan, lalu aku junub, tapi aku tidak menemukan air, maka aku pun berguling-guling di tanah sebagaimana

---

114 Atau mungkin belum sampai kepada mereka berdua, lalu setelah sampai, keduanya pun menarik kembali pendapat mereka.

berguling-gulingnya binatang. Kemudian aku menemui Nabi ﷺ, lalu aku menceritakan itu kepada beliau, maka beliau pun bersabda, '*Sesungguhnya adalah cukup bagimu mengatakan dengan tanganmu begini.*' kemudian beliau menepukkan kedua tangannya ke tanah satu kali tepukan, kemudian mengusapkan yang kiri ke tangan yang kanan, serta punggung kedua tangannnya dan wajahnya."[115]

Penjelasan:

Ammar bin Yasir bin Amir bin Malik bin Kinanah, Abu Al Yaqzhan Al Ansi –dengan *nuun* setelah *'ain*–, salah seorang yang pertama-tama masuk Islam dari kalangan kaum Muhajirin, dan termasuk orang yang disiksa di jalan Allah ﷻ. Dia gugur di Shiffin –tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini– bersama Ali ؓ, pada tahun 37 Hijriyah.

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Dikatakan أَجْنَبَ الرَّجُلُ (lelaki itu junub), جُنُبٌ –dengan *dhammah*– dan جَنَبٌ –dengan *fathah*–, penjelasan tentang ini telah dikemukakan.

Kedua: Redaksi فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ (*maka aku pun berguling-guling di tanah sebagaimana berguling-gulingnya binatang*), seakan-akan ini merupakan qiyas yang harus dilakukan karena telah diketahuinya pensyariatan tayammum, dan seakan-akan ketika dia

---

115 HR. Al Bukhari di dalam *Shahih*-nya dengan beberapa redaksi berbeda, pembahasan: Thaharah dan pembahasan: Tayammum.
HR. Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

melihat bahwa wudhu hanya khusus untuk sebagian anggota tubuh, sementara penggantinya –yaitu tayammum– juga bersifat khusus, maka berarti pengganti mandi yang mencakup seluruh tubuh juga mestinya mencakup seluruh tubuh. Abu Muhammad bin Hazm Azh-Zhahiri berkata, "Hadits ini mengandung pembatalan qiyas, karena Ammar memperkirakan bahwa hal yang belum pernah dibicarakan, yaitu tayammum karena junub, hukumnya sama dengan hukum mandi karena junub, sebab tayammum itu merupakan penggantinya. Namun Rasulullah ﷺ membatalkan itu, dan memberitahunya bahwa hukum segala sesuatu adalah sesuai yang ditetapkan padanya saja."

Jawaban atas apa yang dikatakannya, bahwa hadits ini menunjukkan batalnya qiyas yang khusus ini, adalah tidak melazimkan batalnya yang khusus dengan pembatalan umum, dan orang-orang yang mengqiyaskan tidak meyakini benarnya setiap qiyas. Kemudian di dalam qiyas ini terdapat hal yang lain, yaitu bahwa asalnya –yaitu wudhu– telah dikesampingkan faktor kesamaan pada penggantinya, karena tayammum tidak mencakup seluruh anggota wudhu. Jadi kesamaan pengganti dengan asalnya telah dikesampingkan dari segi *nash*, dan itu tidak menunjukkan keharusan persamaan pada cabangnya.[116] Namun dia bisa mengatakan, bahwa bisa juga hadits ini menunjukkan benarnya asal qiyas, karena sabda beliau ﷺ, "*Sesungguhnya adalah cukup bagimu demikian dan demikian,*" menunjukkan, bahwa seandainya dia melakukan itu maka itu sudah cukup baginya. Dan ini menunjukkan benarnya perkataan kami: Seandainya dia melakukannya maka dia benar, dan seandainya dia melakukannya maka dia melakukan kiasan tayammum untuk junub dengan tayammum untuk wudhu, dengan

[116] Untuk sahnya qiyas disyaratkan kesamaan antara yang asal dengan yang cabang, sedangkan di sini tidak demikian, sehingga batal (gugur) qiyas tersebut.

perkiraan, bahwa اللَّمْسُ (sentuhan) yang disebutkan di dalam ayat itu bukan *jima* (bersetubuh). Karena bila menurut Ammar itu adalah jima, maka hukum tayammum telah dijelaskan di dalam ayat tersebut, sehingga dia tidak perlu berguling-guling. Jadi, dia melakukan itu karena keyakinannya tidak mengamalkannya berdasarkan *nash*, tapi dengan qiyas. Sementara ketetapan Nabi ﷺ bahwa cukup baginya tayammum dengan cara tersebut, dan apa yang tadi kami jelaskan bahwa bila dia melakukan itu, maka berarti dia melakukannya dengan qiyas padanya, bukan dengan *nash*.

Ketiga: Redaksi أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هٰكَذَا (*mengatakan dengan kedua tanganmu seperti ini*) merupakan penggunaan الْقَوْلُ (perkataan) pada makna الْفِعْلُ (perbuatan). Mereka mengatakan, bahwa orang-orang Arab biasa menggunakan الْقَوْلُ (perkataan) pada setiap makna الْفِعْلُ (perbuatan).

Keempat: Redaksi ثُمَّ ضَرَبَ الْأَرْضَ بِيَدَيْهِ ضَرْبَةً وَاحِدَةً (*kemudian beliau menepukkan kedua tangannya ke tanah satu kali tepukan*) adalah dalil bagi yang mengatakan bahwa cukup sekali tepukan untuk mengusap wajah dan kedua tangan.[117] Dan kepadanya kembalinya hakikat madzhab Malik, karena dia mengatakan, "Hendaknya dia mengulang kembali di waktu yang sama apabila dia melakukan itu." Sedangkan pengulangan pada waktunya menunjukkan cukupnya perbuatan itu bila benar-benar terjadi. Sementara madzhab Syafi'i berpendapat, bahwa harus dengan dua kali tepukan, yaitu satu tepukan

---

117 Demikian yang dikatakan oleh Al Auza'i, Ahmad bin Hanbal, Ishaq, Atha' dan Makhul. Ibnu Hajar mengatakan di dalam *Al Fath*, "Ibnu Al Mundzir menukilnya dari Jumhur ulama." Dan dia memilihnya, dan ini merupakan pendapatnya mayoritas ahli hadits.

untuk wajah, dan satu tepukan lagi untuk kedua tangan, berdasarkan hadits yang di dalamnya menyebutkan, *"Tayammum itu dua tepukan, yaitu tepukan untuk wajah dan tepukan untuk kedua tangan."*[118] Hanya saja itu tidak dapat menandingi hadits ini pada tingkat ke-*shahih*-annya, dan hadits yang seperti itu tidak dapat menyanggah hadits yang seperti ini

Kelima: Redaksi ثُمَّ مَسَحَ الشِّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ، وَظَاهِرَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ (*kemudian mengusapkan yang kiri ke tangan yang kanan, serta punggung kedua tangannnya dan wajahnya*). Di sini didahulukan lafazh "mengusap kedua tangan" daripada "mengusap wajah," tapi dengan menggunakan huruf sambung *wawu*, dan ini tidak mengindikasikan pengurutan. Demikian bunyinya di dalam riwayat ini. Sedangkan di dalam riwayat lainnya: ثُمَّ مَسَحَ بِوَجْهِهِ (kemudian mengusapkan pada wajahnya), dengan menggunakan lafazh ثُمَّ, dan itu mengindikasikan pengurutan. Maka berdasarkan ini disimpulkan bahwa mengurutkan kedua tangan setelah wajah di dalam wudhu tidaklah wajib, karena bila ditetapkan demikian di dalam tayammum, maka demikian juga ditetapkan di dalam wudhu, karena tidak ada yang mengatakan berbeda.

---

118 *Nash* hadits ini tidak terdapat di dalam naskah aslinya.
HR. Abu Daud dengan sanad *dha'if*, karena rotasinya bertopang pada Muhamamd bin Tsabit. Abu Daud berkata, "Tidak seorang pun yang me-*mutaba'ah* Muhammad bin Tsabit. Dan dia di-*dha'if*-kan oleh Ibnu Ma'in, Al Bukhari dan Ahmad bin Hanbal." Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath*, "Hadits-hadits yang menyebutkan tentang sifat tayammum, tidak ada yang *shahih* selain hadits Abu Juhaim dan Ammar, adapun selain itu adalah *dha'if*, atau diperselisihkan tentang status *marfu'* dan *mauquf*-nya. Yang *rajih* adalah tidak *marfu'*. Adapun hadits Abu Juhaim, dikemukakan dengan menyebutkan kedua tangan secara global (samar). Sementara hadits Ammar dikemukakan dengan menyebutkan kedua telapak tangan di dalam *Ash-Shahihain*."

Keenam: Kalimat ظَاهِرُ الْكَفَّيْنِ (punggung kedua tangan) mengindikasikan cukupnya mengusap tangan di dalam tayammum (yakni sampai pergelangan), demikian madzhab Ahmad. Sementara madzhab Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah, bahwa tayammum hingga sikut, dan di dalam hadits Abu Al Juhaim disebutkan: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَيَمَّمَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ (Bahwa Nabi ﷺ bertayammum pada dinding, lalu beliau mengusapkan pada wajahnya dan kedua tangannya). Lalu mereka bersilang pendapat mengenai kemutlakan lafazh الْيَدُ, apakah itu menunjukkan telapak tangan (telapak dan punggungnya; yaitu hingga pergelangan), atau hingga sikut (yakni lengan bawah), atau menunjukkan anggota tubuh ini secara keseluruhan hingga ketiak (yakni termasuk lengan atas)? Suatu kaum menyatakan, bahwa itu diartikan sebagai "telapak" (yakni telapak dan punggungnya; yaitu hingga pergelangan) dalam keadaan diungkapkan secara mutlak, sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ: فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا "*Maka potonglah tangan keduanya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 38). Dan disebutkan pada sebagian riwayat hadits Abu Al Juhaim: أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ (Bahwa beliau ﷺ mengusap wajahnya dan kedua lengan bawahnya [sampai sikut]). Sedangkan yang disebutkan di dalam *Ash-Shahih*: وَيَدَيْهِ (dan kedua tangannya).

٣٨- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا، لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِـنَ الأَنْبِيَـاءِ قَبْلِـي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاةُ فَلْيُصَلِّ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْمَغَانِمُ، وَلَـمْ تَحِـلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِـهِ خَاصَّـةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً.

38. Dari Jabir bin Abdullah ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Aku telah dianugerahi lima hal yang tidak pernah dianugerahkan kepada seorang nabi pun sebelumku: Aku ditolong dengan rasa takut (pada musuh) sejauh perjalanan satu bulan. Dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud, dan alat bersuci, maka orang mana pun dari umatku yang mendapati (waktu) shalat, maka hendaknya dia shalat. Dilahalkan harta rampasan perang bagiku, dan tidak pernah dihalalkan bagi seorang pun sebelumku. Aku diberi syafaat. Seorang nabi diutus secara khusus kepada kaumnya, sedangkan aku diutus kepada semua manusia.*"[119]

Penjelasan:

Jabir bin Abdullah bin Amr bin Haram (حَـرَام) –dengan *fathah* pada <u>h</u>*aa*' tanpa titik, lau setelahnya *raa*' tanpa titik– Al Anshari As-

---

[119] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini di lebih dari satu tempat; Muslim, pembahasan: Shalat; An-Nasa'i secara lengkap, pembahasan: Thaharah, dan secara ringkas hanya sebagiannya saja, pembahasan: Shalat.
Hal itu terjadi saat perang Tabuk, yaitu perang terakhir yang diikuti oleh Rasulullah ﷺ.

Salami (السَّلَمِي) –dengan *fathah* pada *siin* dan *laam*–, penisbatan kepada Bani Salimah (بَنِي سَلِمَة) –dengan *kasrah* pada *laam*–, yang berjulukan Abu Abdullah. Dia meninggal pada tahun 61 Hijriyah, dalam usia 91 tahun.

Pembahasan mengenai haditsnya ini dari beberapa segi:

Pertama: Sabda beliau ﷺ, أُعْطِيتُ خَمْسًا (*Aku telah dianugerahi lima hal*), ini penyebutan keutamaan-keutamaan yang dikhususkan bagi beliau tanpa nabi-nabi lainnya, semoga kesejahteraan dilimpahkan kepada mereka. Zhahirnya menunjukkan bahwa masing-masing dari kelima hal ini tidak pernah dimiliki oleh seorang pun sebelumnya. Namun hal ini tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa Nuh AS –setelah keluar dari bahtera– diutus kepada semua penduduk bumi, karena memang saat itu tidak ada lagi yang tersisa kecuali orang-orang yang beriman bersamanya, dan sebelumnya beliau memang diutus kepada mereka; karena keumuman dalam kerasulan ini tidak terjadi demikian pada asal pengutusannya, akan tetapi menjadi demikian statusnya karena peristiwa yang terjadi saat itu, yaitu terbatasnya manusia yang ada saat itu karena binasanya manusia. Sedangkan Nabi kita ﷺ, keumuman risalahnya (kerasulannya) merupakan asal pengutusannya. Lain dari itu, keumuman risalah ini mewajibkan penerimaannya secara umum bagi asalnya maupun cabangnya. Adapun tauhid dan memurnikan ibadah bagi Allah ﷻ, maka hal ini bersifat umum pada sebagian nabi, walaupun pelaksanaan cabang-cabang syariat-Nya tidak bersifat umum, [karena sebagian dari nabi-nabi terdahulu ada yang memerangi selain kaumnya karena syirik dan penyembahan selain Allah ﷻ. Seandainya tauhid tidak wajib bagi

mereka dengan syariatnya atau syariat nabi lainnya, tentu mereka tidak diperangi dan tidak dibunuh].[120] Bisa juga dakwah tauhid bersifat umum, namun melalui lisan para nabi yang sangat banyak, sehingga berlakulah *taklif* ini terhadap semua manusia walaupun dakwah ini tidak bersifat umum bila dilihat dari seorang nabi saja.[121]

Kedua: Sabda beliau ﷺ, نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ الرُّعْبُ (*Aku ditolong dengan rasa takut [pada musuh]*), yaitu rasa gentar dan takut akan kemungkinan turunnya marabahaya. Kekhususan yang ditunjukkan oleh lafazh hadits terikat dengan kadar masa ini. Dari situ difahami dua hal; ***Pertama***: Tidak menafikan adanya rasa takut dari selainnya minimal dalam jarak tersebut. ***Kedua***: Tidak terdapat hal itu bagi selainnya dalam jarak yang lebih banyak dari itu, karena hal itu disebutkan di dalam bentuk redaksi keutamaan dan kekhususan, dan itu sesuai dengan disebutkannya tapal batasnya.

Lain dari itu, jika terdapat bagi selainnya dalam jarak yang lebih banyak dari itu, maka terjadi kesamaan dalam hal rasa takut dalam jarak tersebut, sehingga hal itu menafikan kekhususannya.

Ketiga: Sabda beliau ﷺ, جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا (*Dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud*). Asal makna الْمَسْجِدُ adalah مَوْضِعُ السُّجُودِ (tempat sujud), kemudian secara tradisi digunakan sebagai sebutan

---

[120] Apa yang di antara dua tanda kurung siku tidak terdapat di dalam naskah aslinya.

[121] Al Qur`an jelas menyatakan bahwa dasar dakwah semua rasul adalah tauhid dan mengesakan Allah dengan melaksanakan berbagai ibadah kepada-Nya, dan bahwa semua rasul itu diutus kepada kaumnya dengan menyampaikan, *"Janganlah kalian menyembah kecuali Allah. Hendaknya kalian bertakwa kepada Allah, dan patuhilah aku."* Dan janganlah kalian menyembah Allah kecuali dengan apa yang Allah syariatkan.

tempat yang dibangun untuk shalat dimana sujud dilakukan di dalamnya. Berdasarkan ini, lafazh الْمَسْجِدُ di sini memungkinkan untuk diartikan sebagai bentuk bahasa, yaitu: Dijadikan untukku semua bumi sebagai masjid, yaitu tempat sujud, yaitu tanpa mengkhususkan sujud hanya pada tempat-tempat tertentu saja darinya tanpa yang lainnya. Bisa juga sebagai kiasan tentang tempat yang dibangun untuk shalat, karena ketika shalat dibolehkan pada semuanya, maka semua itu bagaikan masjid di semua itu. Maka penggunaan sebutan masjid untuk itu merupakan kiasan penyerupaan. Yang mendekati penakwilan ini: bahwa zhahirnya, yang dimaksud itu adalah tempat-tempat untuk shalat secara umum, bukan untuk sujud saja, karena tidak ada nukilan yang menyebutkan bahwa umat-umat terdahulu mengkhususkan sujud saja di suatu tempat tanpa tempat lainnya.

Keempat: Sabda beliau ﷺ, وَطَهُورًا (*dan alat bersuci*). Ini dijadikan dalil untuk hal-hal berikut:

Pertama: Bahwa الطَّهُورُ adalah yang mensucikan bagi yang lainnya. Alasan pendalilannya, karena beliau menyebutkan kekhususannya yang dinyatakan sebagai alat bersuci, yaitu yang mensucikan. Jika الطَّهُورُ ini berarti الطَّاهِرُ (yang suci), maka tidak terdapat kekhususan, karena sucinya bumi bersifat umum bagi semua umat.

Kedua: Ini dijadikan dalil bagi yang membolehkan tayammum dengan semua bagian bumi karena keumuman sabda beliau, جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا (*Dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud dan alat bersuci*). Orang-orang yang mengkhususkan tayammum dengan tanah berdalil dengan apa yang disebutkan di dalam hadits lainnya: وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا (*dan dijadikan tanahnya sebagai alat bersuci bagi*

kita), ini bersifat khusus sehingga yang umum harus dibawakan kepadanya, dan pengkhususan kesucian adalah dengan tanah.

Pandangan ini disanggah dari beberapa segi; Di antaranya: التُّرْبَةُ bukan sinomim التُّرَابُ, dan dinyatakan bahwa تُرْبَةُ كُلِّ مَكَانٍ (*tanah* setiap tempat) adalah apa yang mengandung tanah atau lainnya yang mendekatinya.

Di antaranya juga: bahwa itu adalah pengertian dari sebuah julukan, yaitu pengaitan hukum dengan tanah, sedangkan pengertian sebuah julukan adalah lemah menurut para ahli ushul, dan mereka mengatakan, "Tidak ada yang mengatakan itu kecuali Ad-Daqqaq."

Ini bisa dijawab, bahwa di dalam hadits ini terdapat indikator tambahan yang tidak sekadar mengaitkan hukum dengan tanah, yaitu pemisahan lafazh antara menjadikannya sebagai tempat sujud dan menjadikan tanahnya sebagai alat bersuci sebagaimana yang disebutkan di dalam hadits tersebut.[122] Pemisahan di dalam redaksi ini menunjukkan pemisahannya dalam segi hukum, jika tidak, tentu salah satunya akan dirangkaikan kepada yang lainnya secara redaksi,

---

[122] HR. Muslim dari hadits Hudzaifah dengan lafazh: جُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا طَهُورًا (*Dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud dan dijadikan tanahnya sebagai alat bersuci*). Jadi beliau memisahkan hukum antara statusnya sebagai tempat sujud dan statusnya sebagai alat bersuci, yang mana beliau mengaitkan masjid dengan bumi, dan kesucian dengan tanah. Seandainya selain tanah mencukupi (yakni sah untuk bersuci), tentu beliau merangkaikan kepadanya sebagaimana yang disebutkan di dalam hadits bab ini. Pemisahan ini menguatkan kekhususan tanah dengan penyucian, namun yang lebih utama adalah membawakan ini kepada hadits bab ini, berdasarkan firman Allah di dalam ayat-Nya, صَعِيدًا "*Tanah yang baik (suci).*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 43; Al Maaidah [5]: 6). Karena yang benar mengenai pengertian الصَّعِيدُ menurut orang-orang Arab fashih adalah permukaan bumi.

sebagaimana yang disebutkan di dalam hadits yang dikemukakan oleh pengarang.

Di antaranya juga: Bahwa hadits tersebut yang mengkhususkan التُّرْبَة sebagai alat bersuci, bila dianggap bahwa maknanya diamalkan, tentu hadits lainnya secara tekstual menunjukkan bagian-bagian bumi lainnya sebagai alat bersuci, yaitu sabda beliau ﷺ, مَسْجِدًا وَطَهُورًا (*sebagai tempat sujud dan alat bersuci*). Jika pada selain tanah ada kontradiksi antara pengertian makna yang mengindikasikan bukan sebagai alat bersuci, dan pengertian teks yang mengindikasikan sebagai alat bersuci, maka teks didahulukan daripada makna.

Mereka mengatakan, bahwa maknanya mengkhususkan keumuman, sehingga prioritas ini tidak berlaku bila maknanya benar di sini. Sebagian mereka mengisyaratkan kebalikan kaidah ini, yaitu mengkhususkan yang umum dengan makna. Kemudian –setelah semua ini–, hendaknya anda memperhatikan makna apa yang telah dikemukakan tentang perlunya pengkhususan terhadap kontradiksi antara yang khusus dengan yang umum pada posisinya.

Ketiga: Sebagian ulama madzhab Malik menyimpulkan darinya, bahwa digunakannya lafazh طَهُورٌ (penyuci; alat bersuci) bukan karena dikaitkan dengan *hadats* ataupun kotoran. Dia berkata, "Sesungguhnya الصَّعِيدُ (tanah yang baik) terkadang disebut طَهُورٌ (alat bersuci), tapi bukan dari hadats dan bukan pula dari kotoran, karena tayammum tidak menghilangkan *hadats*." Demikian atau yang semaknanya. Dan ini dijadikan sebagai jawaban atas pendalilan ulama madzhab Syafi'i yang menyatakan najisnya mulut anjing, berdasarkan sabda Nabi ﷺ, طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعًا (*Sucinya bejana salah seorang kalian apabila anjing menjilat padanya adalah dengan mencucinya tujuh kali*),

maka mereka mengatakan, bahwa lafazh طَهُورٌ digunakan (sebagai penyuci) dari *hadats* atau kotoran. Namun tidak ada *hadats* pada bejana, maka jelaslah berarti itu (penyucian) dari kotoran.

Penjawab yang bermadzhab Maliki ini menepiskan pembatasan, dan dia berkata, "Sesungguhnya lafazh طَهُورٌ digunakan dalam membolehkan penggunaan, sebagaimana pada tanah, namun tanah tidak menghilangkan hadats, sebagaimana yang kami katakan. Sehingga sabda beliau ﷺ, طَهُورُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ (*Sucinya bejana salah satu dari kalian*) digunakan dalam membolehkan penggunaannya, yaitu: Bejana, sebagaimana dalam tayammum."[123]

Menurutku, mengenai masalah ini ada catatan, karena tayammum –walaupun kami katakan bahwa itu tidak menghilangkan hadats–, namun itu digunakan karena *hadats*, yaitu yang mewajibkan dilakukannya adalah *hadats*. Jadi perlu dibedakan antara perkataan kami, "Sesungguhnya itu karena *hadats*," dan perkataan kami, "Sesungguhnya itu tidak menghilangkan *hadats*." Rasanya hal ini telah dikemukakan, atau sebagiannya.

Kelima: Sabda beliau ﷺ, فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلاَةُ فَلْيُصَلِّ (*maka orang mana pun dari umatku yang mendapati [waktu] shalat, maka hendaknya dia shalat*). Ini termasuk yang dijadikan dalil yang menunjukkan keumuman tayammum dengan bagian-bagian bumi, karena sabda beliau ﷺ, أَيُّمَا رَجُلٍ (*orang manapun*) merupakan ungkapan umum, termasuk di dalamnya orang yang tidak menemukan tanah dan mendapati bagian lainnya dari bumi. Orang yang mengkhususkan tayammum dengan tanah perlu mengemukakan dalil yang

---

123 Jawaban tentang ini telah dikemukakan pada pembahasan: Najisnya anjing, silakan merujuk kepadanya.

mengkhususkan keumuman ini, atau mengatakan, bahwa hadits ini menunjukkan untuk shalat,[124] dan aku mengatakan demikian. Maka orang yang tidak menemukan air dan tidak juga tanah, maka hendaknya dia shalat dengan keadaannya itu. Demikian aku berpendapat berdasarkan konotasi hadits, hanya saja disebutkan didalam riwayat lain: فَعِنْدَهُ طَهُوْرُهُ وَمَسْجِدُهُ (*maka dia telah memiliki alat besucinya dan tempat sujudnya*), sedangkan hadits itu bila jalur-jalurnya sama maka sebagiannya menafsirkan sebagian lainnya.

Keenam: Sabda beliau, وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ (*Dilahalkan harta rampasan perang bagiku*), kemungkinan maksudnya adalah bolehnya mempergunakannya sesuai kehendak beliau, dan membagi-bagikannya sesuai yang beliau kehendaki, sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ,

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴿١﴾ ﴾

---

124 Karena redaksi haditsnya: أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ (*mendapati [waktu] shalat, maka hendaknya dia shalat*), dan beliau tidak mengatakan, "Maka hendaknya bertayammum lalu shalat." Ibnu Hajar berkata, "Tidak dikatakan bahwa itu khusus untuk shalat, karena kami mengatakan, bahwa redaksi hadits Jabir ringkas. Sementara dalam riwayat Abu Umamah yang dikemukakan Al Baihaqi ada tambahan: فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَتَى الصَّلَاةَ وَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَجَدَ الْأَرْضَ طَهُوْرًا وَمَسْجِدًا. (*maka orang mana pun dari umatku yang mendatangi shalat sementara dia tidak menemukan air, maka dia menemukan bumi sebagai alat bersuci dan tempat sujud*). Dalam riwayat Ahmad disebutkan: فَعِنْدَهُ طَهُوْرُهُ وَمَسْجِدُهُ (*maka dia telah memiliki alat besucinya dan tempat sujudnya*). Dalam riwayat Amr bin Syu'aib disebutkan: فَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْنِي الصَّلَاةُ تَمَسَّحْتُ وَصَلَّيْتُ (*maka dimana pun aku mendapatkan [waktu] shalat, maka aku mengusap dan shalat*)."

"*Mereka menanyakan kepadamu tentang (pembagian) harta rampasan perang. Katakanlah, 'Harta rampasan perang itu kepunyaan Allah dan Rasul'.*" (Qs. Al Anfaal [8]: 1).

Kemungkinan juga maksudnya adalah: Tidak ada harta ghanimah pun yang dihalalkan bagi selain beliau dan umatnya. Pada sebagian hadits juga zhahirnya mengindikasikan akan hal itu. Kemungkinan yang dimaksud dengan "harta rampasan perang" ini adalah sebagiannya, karena pada sebagian hadits disebutkan: وَأُحِلَّ لَنَا الْخُمُسُ (*dan dihalalkan bagi kita seperlimanya*), atau sebagaimana yang beliau sabdakan, yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban di dalam kitab *Shahih*-nya.

Ketujuh: Sabda beliau ﷺ, وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ (*Aku diberi syafaat*). penggunaan *alif* dan *laam* ini menunjukkan *ta'rif* (telah diketahui), sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ, فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ "*Maka Fira'un mendurhakai Rasul itu.*" (Qs. Al Muzzammil [73]: 16). Dan ini digunakan juga untuk menerangkan hakikat, seperti ungkapan: الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ (lelaki lebih baik daripada perempuan), dan الْفَرَسُ خَيْرٌ مِنَ الْحِمَارِ (kuda lebih baik daripada keledai).

Jika ditetapkan demikian, maka kami katakan: Yang lebih mendekati kebenaran, bahwa yang terdapat di dalam sabda beliau ﷺ, وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ (*Aku diberi syafaat*) adalah menunjukkan telah diketahui, yaitu apa yang telah diterangkan oleh Nabi ﷺ yang berupa syafaat *'uzhma* (syafaat agung), yaitu syafaat beliau untuk meredakan beban manusia karena lamanya berdiri akibat lamanya penghisaban mereka. Yaitu syafaat yang dikhususkan bagi Nabi ﷺ. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini, bahkan tidak pula diingkari oleh kaum Mu'tazilah. Syafaat-syafaat akhirat ada lima; ***Pertama***: Syafaat ini.

Telah kami sebutkan kekhususan Rasulullah ﷺ dengannya dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini. ***Kedua***: Syafaat untuk memasukkan orang-orang ke dalam surga tanpa hisab. Ini juga disebutkan sebagai syafaat Nabi kita ﷺ, tapi aku tidak mengetahui apakah ada atau tidak ada pengkhususannya bagi beliau dalam syafaat ini. ***Ketiga***: Orang-orang yang telah ditetapkan neraka, lalu diberi syafaat agar mereka tidak masuk neraka. Syafaat ini juga tidak khusus bagi beliau. ***Keempat***: Orang-orang yang telah masuk neraka, lalu diberi syafaat agar keluar darinya. Syafaat ini telah pasti tidak hanya dikhususkan bagi beliau, karena disebutkan secara *shahih* di dalam hadits, bahwa itu termasuk syafaatnya para nabi dan malaikat. Dan telah disebutkan juga, bahwa saudara-saudara dari kalangan orang-orang beriman dapat memberi syafaat. ***Kelima***: Syafaat setelah masuk surga untuk tambahan derajat bagi para penghuninya. Ini juga tidak diingkari oleh golongan Mu'tazilah.

Maka disimpulkan dari ini, bahwa di antara syafaat-syafaat itu ada yang diketahui kekhususannya, ada juga yang diketahui tidak ada kekhususannya, dan ada juga yang memungkinkan keduanya, sehingga *alif* dan *laam* tersebut tidak menunjukkan keumuman. Jika Nabi ﷺ pernah memberitahukan kepada para sahabat tentang syafaat *kubra* yang dikhususkan bagi beliau, yaitu di antara kelima macamnya sebagaimana yang kami kemukakan tadi, maka *alif* dan *laam* tersebut menunjukkan untuk hal yang telah diketahui. Tapi bila tidak pernah ada pemberitahuan itu sebelum hadits ini, maka kemungkinan *alif* dan *laam* ini untuk menerangkan sebuah hakikat, dan itu memaksudkan syafaat tersebut, karena saat itu bagaikan yang mutlak, maka penempatannya cukup dengan kata tunggal.

Anda tidak bisa mengatakan: Tidak perlu memaksakan keterangan ini, karena di dalam hadits ini hanya disebutkan: وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ (*Aku diberi syafaat*). Dan kelima macam yang anda sebutkan itu semuanya diberikan kepada beliau ﷺ, maka hendaknya lafazh itu diartikan secara umum.

Karena kami katakan: Kriteria pada kelima hal yang dikhususkan bagi Nabi ﷺ ini, walaupun lafazhnya mutlak, namun apa yang mendahului redaksinya menunjukkan kekhususan, yaitu sabda beliau ﷺ, لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي (*yang tidak pernah dianugerahkan kepada seorang pun sebelumku*)

Adapun sabda beliau, وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ (*Seorang nabi diutus secara khusus kepada kaumnya*), pembahasannya telah dikemukakan di awal pembahasan hadits ini. *Wallahu a'lam.*

BAB HAID

٣٩- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ: سَأَلَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنِّي أُسْتَحَاضُ فَلا أَطْهُرُ، أَفَأَدَعُ الصَّلاةَ؟ قَالَ: لاَ، إِنَّ ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَكِنْ دَعِي الصَّلاةَ قَدْرَ الأَيَّامِ الَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا، ثُمَّ اغْتَسِلِي وَصَلِّي.

وَفِي رِوَايَةٍ: وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ، فَاتْرُكِي الصَّلاَةَ فِيهَا، فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

39. Dari Aisyah ﷺ: Bahwa Fathimah binti Abu Hubaisy bertanya kepada Nabi ﷺ, dia berkata, "Sesungguhnya aku *istihadhah* maka aku tidak pernah suci. Haruskah aku meninggalkan shalat?" Beliau bersabda, "*Tidak, sesungguhnya itu adalah pembuluh darah. Akan tetapi, tinggalkanlah shalat sekadar hari-hari yang biasanya engkau haid padanya, kemudian mandilah dan shalatlah.*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Dan bukan haid. Karena itu jika datang haid, maka tinggalkan shalat padanya, dan bila telah berlalu kadarnya, maka cucilah darah darimu, dan shalatlah.*"[125]

Penjelasan:

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Dikatakan حَاضَتِ الْمَرْأَةُ dan تَحَيَّضَتْ الْمَرْأَةُ – تَحِيضُ – حَيْضًا، وَمُحَاضًا، وَمَحِيضًا apabila darah mengalir darinya (wanita) pada waktu tertentu. Bila terus berlanjut hingga di luar waktu kebiasaannya maka dikatakan اُسْتُحِيضَتْ, dan si wanita itu disebut مُسْتَحَاضَةٌ. Al Harawi menukil dari Ibnu Arafah[126], bahwa dia berkata, "الْمَحِيضُ dan الْحَيْضُ adalah berkumpulnya darah ke tempat tersebut. Dari pengertian ini

[125] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; An-Nasa'i serta At-Tirmidzi, dan dia mengatakan, "Hadits ini *hasan shahih*."

[126] Yaitu Ibnu Nafthawaih An-Nahwi.

maka الْحَوْضُ (telaga) disebut حَوْضٌ, karena berkumpulnya air di dalamnya."

Al Farisi mengatakan di dalam *Majma'*-nya –setelah menukil apa yang kami sebutkan tadi–, "Ini kekeliruan yang nyata, karena الْحَوْضُ termasuk kata yang memiliki *wawu*. Dikatakan حِضْتُ – أَحُوضُ artinya اتَّخَذْتُ حَوْضًا (aku membuat kolam). Dan dikatakan اسْتَحْوَضَ الْمَاءُ apabila air itu berkumpul. Sedangkan wanita haid disebut حَائِضٌ ketika mengalirnya darah darinya, bukan ketika berkumpulnya darah pada rahimnya. Demikian juga الْمُسْتَحَاضَةُ (wanita *mustahadhah*), disebut demikian ketika terus menerusnya alirah darah darinya. Jika dinyatakan bahwa الْحَيْضُ diambil dari kata الْحَوْضُ, maka ini salah, baik secara lafazh maupun makna. Aku tidak tahu bagaimana bisa dinyatakan demikian?"

Apa yang dikatakannya dari segi makna itu tidak pasti,[127] karena kondisi itu tidak dibantah kemungkinan untuk digunakan lafazh "berkumpul," apalagi pada sebagian kondisi tertentu.

Kedua: أَبُو حُبَيْشٍ (Abu Hubaisy), dengan *dhammah* pada *haa'* tanpa titik, lalu setelahnya *baa'* ber-*fathah* sebagai huruf kedua, kemudian *yaa'* sebagai huruf terakhir yang ber-*sukun*, kemudian *syiin* bertitik. Yaitu Abu Hubaisy Al Mathlab bin Asad bin Abdil Uzza. Pada sebagian besar naskah *Shahih Muslim* dicantumkan: Abdul Muththalib, itu adalah kekeliruan pada mereka, yang benar adalah: Al Mathlab, sebagaimana yang kami sebutkan.

---

127 Yakni, bahwa apa yang disebutkannya dilihat dari segi perbedaan antara keduanya adalah benar secara lafazh, tapi tidak secara makna. Maka dalil (bukti) yang disebutkannya mengenai perbedaan ini tidak memastikan itu.

Ketiga: Lafazh أُسْتَحَاضُ (*aku istihadhah*), tentang makna *istihadhah* telah dikemukakan. Dari pengertian itu dikatakan أُسْتُحِيضَتْ الْمَرْأَةُ (wanita itu *istihadhah*), dalam bentuk *bina ` lil maf'ul* (kalimat pasif), dan *fi'l* (kata kerja) ini diungkapkan dan bentuk *lil fa'il* (kalimat aktif), sebagaimana ungkapan: نُفِسَتِ الْمَرْأَةُ (wanita itu nifas), dan نُتِجَتْ النَّاقَةُ (unta itu melahirkan). Asal kata ini dari الْحَيْضُ, dan huruf-huruf tambahan yang menyertainya adalah untuk *mubalaghah* (menunjukkan sangat [hiperbola]), seperti ungkapan: قَرَّ فِي الْمَكَانِ (diam di tempat), kemudian ditambah untuk *mubalaghah* sehingga dikatakan: اسْتَقَرَّ (menetapi). Dikatakan أَعْشَبَ الْمَكَانُ (tempat itu berumput), kemudian ditambahi untuk *mubalaghah* sehingga dikatakan: اعْشَوْشَبَ (dipenuhi banyak rerumputan). Banyak sekali tambahan-tambahan pada *fi'l* yang mengandung makna ini.

Keempat: الطَّهَارَةُ digunakan setara dengan النَّظَافَةُ (kebersihan), yaitu secara bahasa. Digunakan dalam penggunaan penyuci, sehingga dikatakan: الْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ صُغْرَى (wudhu adalah thaharah kecil), dan الْغُسْلُ طَهَارَةٌ كُبْرَى (mandi adalah thaharah besar). Digunakan juga dengan maksud hukum syar'i yang terlahir dari penggunaan penyuci, sehingga orang yang telah terbebas dari penghalang *hadats* disebut: هُوَ عَلَى طَهَارَةٍ (dia dalam keadaan suci), dan orang yang belum terbebas dari itu disebut: هُوَ عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ (dia dalam keadaan tidak suci).

Karena demikian, maka kami katakan, bahwa redaksi فَلاَ أَطْهُرُ (*maka aku tidak pernah suci*) diartikan dengan pengertian bahasa, dia menggunakan lafazh ini untuk menyatakan tidak adanya kebersihan dari darah, karena saat itu kaum wanita tidak biasa menggunakan alat

bersuci, dan juga belum mengetahui hukum syar'inya, karena itu dia datang untuk menanyakan hal itu. Maka jelaslah ini diartikan sebagai pengertian bahasa, kemudian hakikatnya adalah berkelanjutannya darah. Demikian pengertian sebagian orang. Tapi memungkinkan juga untuk diartikan sebagai *mubalaghah* (menunjukkan sangat) dan *majaz* dalam perkataan orang Arab, karena sangat banyaknya berkesinambungannya, dimana sangat dekatnya sebagiannya dengan sebagian lainnya.

Kelima: Redaksi أَفَأَدَعُ الصَّلاَةَ؟ (*Haruskah aku meninggalkan shalat?*), ini pertanyaan tentang berlanjutnya hukum haid dalam kondisi terus-menerusnya darah keluar. Ini merupakan perkataan orang yang meyakini bahwa wanita haid dilarang melakukan shalat.

Keenam: Sabda Nabi ﷺ, لاَ، إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ (*Tidak, sesungguhnya itu adalah pembuluh darah*) menunjukkan bahwa shalat tidak boleh ditinggalkan oleh orang yang terus mengeluarkan darah karena luka, atau karena dorongan penyakit, sebagaimana yang dilakukan Umar ؓ, yang mana dia melaksanakan shalat sementara lukanya mengeluarkan darah. Sabda beliau ﷺ, إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ (*sesungguhnya itu adalah pembuluh darah*), zhahirnya adalah memancarnya darah dari pembuluh darah. Disebutkan di dalam sebuah hadits: عِرْقٌ الْفَجْرِ (*pembuluh darah memancar*). Kemungkinan juga merupakan *majaz* penyamaan (*tasybih*) jika sebab *istihadhah* itu banyaknya jumlah darah, dan keluarnya dari tempat keluarnya haid yang biasa.

Ketujuh: Hadits ini menunjukkan bahwa wanita haid harus meninggalkan shalat tanpa harus mengqadha, ini merupakan ijma dari kalangan ulama kontemporer dan salaf mengenai keharusan meninggalkannya dan tidak wajib mengqadhanya. Tidak ada yang menyelisihi ketentuan tidak harus mengqadhanya kecuali golongan

Khawarij. Memang sebagian salaf menganjurkan wanita haid bila memasuki waktu shalat agar berwudhu dan menghadap kiblat, serta berdzikir kepada Allah ﷻ,[128] namun hal itu diingkari oleh sebagian mereka.

Kedelapan: Sabda beliau ﷺ, قَدْرَ الْأَيَّامِ الَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا (*sekadar hari-hari yang biasanya engkau haid padanya*), ini dikembalikan kepada hari-hari kebiasaannya. Wanita *mustahadhah* itu bisa jadi sebagai wanita yang baru mengalami haid, atau sudah terbiasa, masing-masing dari keduanya bisa membedakan (antara darah haid dan darah lainnya) atau tidak bisa membedakan. Demikian keempat macamnya.

Hadits ini dengan lafazhnya menunjukkan bahwa wanita ini sudah terbiasa haid, berdasarkan sabda beliau ﷺ, دَعِي الصَّلَاةَ قَدْرَ الْأَيَّامِ الَّتِي كُنْتِ تَحِيضِينَ فِيهَا (*tinggalkanlah shalat sekadar hari-hari yang biasanya engkau haid padanya*), ini mengindikasikan bahwa wanita itu memiliki hari-hari tertentu dimana dia haid padanya. Di dalam lafazh yang terdapat di dalam riwayat ini tidak ada yang menunjukkan bahwa wanita itu dapat membedakan atau tidak dapat membedakan. Jika di dalam riwayat lainnya untuk hadits ini ada hal yang menunjukkan dapat membedakan –tanpa ada yang menyelisihinya–, maka itulah keadaannya, tapi bila tidak ada, maka riwayat ini dijadikan dalil oleh orang yang berpendapat untuk mengembalikannya kepada hari-hari kebiasaannya, baik dia dapat membedakan ataupun tidak dapat membedakan. Demikian pendapat yang dipilih oleh Abu Hanifah dan salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi''i.

---

[128] Tidak ada dalil untuk itu, baik dari Al Kitab maupun As-Sunnah, dan tidak pula dari amalan seorang sahabat pun.

Berpedoman dengan ini dilandasi oleh kaidah ushuliyah, yaitu apa yang dikatakan, "Sesungguhnya meninggalkan perincian dalam kasus-kasus kondisional yang disertai dengan kemungkinan, menempati posisi keumuman perkataan." Mereka memberinya contoh dengan sabda Nabi ﷺ kepada Fairuz –yang memeluk Islam dalam keadaan beristerikan dua wanita bersaudara–, اخْتَرْ أَيَّتَهُمَا شِئْتَ (*Pilihlah mana saja dari antara keduanya yang engkau mau*),[129] tanpa merincikannya, apakah akad atas keduanya secara berurutan ataukah bersamaan. Demikian juga kami katakan di sini: Ketika wanita ini menanyakan tentang hukumnya dalam *istihadhah*, dan Rasulullah ﷺ tidak merincikan apakah statusnya dapat membedakan ataukah tidak, maka ini menjadi dalil bahwa hukumnya bersifat umum yang berlaku bagi yang dapat membedakan dan yang tidak dapat membedakan. Sebagaimana yang mereka katakan mengenai hadits Fairuz yang dikemukakan itu. Kemudian di sini juga patokannya dikembalikan, yaitu bahwa boleh jadi Rasulullah ﷺ mengetahui kondisi yang terjadi, lalu beliau menjawab berdasarkan apa yang beliau ketahui. Demikian juga di sini dikatakan: Boleh jadi juga beliau mengetahui kondisi tentang dapat membedakan atau tidaknya.

Sabdanya di dalam riwayat lain: وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلاَةَ فَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي (*Dan bukan haid. Karena itu jika datang haid, maka tinggalkan shalat padanya, dan bila telah berlalu kadarnya, maka cucilah darah darimu, dan shalatlah*). Sebagian mereka memilih dengan lafazh: وَلَيْسَ بِالْحِيضَةِ, dengan *kasrah*

[129] HR. Abu Daud; Ahmad; Ibnu Majah dan At-Tirmidzi dari riwayat Abu Wahb Al Jaisyani, dari Adh-Dhahhak bin Fairuz Ad-Dailami, dari ayahnya. Di dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah, dia diperbincangkan. Al Bukhari berkata, "Tidak diketahui mendengarnya sebagian mereka dari sebagian lainnya."

pada *haa`*, yaitu kondisi yang terbiasa. Sedangkan الْحَيْضَةَ -dengan *fathah*- adalah sekali haid.

Redaksi فَـإِذَا أَقْبَلَـتْ (*Apabila darah itu datang*), ini pengaitan hukum dengan datang dan perginya (berhentinya) haid, maka harus diketahui dengan tanda yang dapat dikenalinya. Jika wanita itu dapat membedakan, maka patokannya dikembalikan kepada pembedaan, yaitu datangnya haid dimulai dengan darah hitam, dan berhentinya haid adalah dengan berhentinya darah yang disifati dengan haid. Dan jika dia sudah terbiasa haid, dan patokannya dikembalikan kepada kebiasaannya, maka datangnya haid adalah adanya darah di permulaan hari-hari kebiasaan haidnya, dan berhentinya haid adalah berakhirnya hari-hari kebiasaannya itu.

Di dalam hadits Fathimah binti Hubaisy -ini- disebutkan hal yang mengindikasikan dikembalikan kepada pembedaan, dan mereka mengatakan, bahwa haditsnya mengenai wanita yang dapat membedakan (antara darah haid dan darah lainnya). Redaksi فَإِذَا أَقْبَلَـتْ الْحَيْضَةُ (*Karena itu jika datang haid*) diartikan sebagai haid yang terbiasa, yaitu yang disifati dengan darah yang biasanya. Riwayat paling kuat dalam mengembalikan patokannya kepada pembedaan adalah riwayat yang di dalamnya disebuktan: دَمُ الْحَيْضِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِـكِي عَنِ الصَّلاَةِ (*Darah haid itu hitam yang dapat dikenali. Jika demikian, maka tahanlah diri dari melakukan shalat*). Adapun pengembalian patokan kepada kebiasaan, kami telah menyebutkannya di dalam riwayat pertama yang disebutkan oleh pengarang, di dalam riwayat ini diisyaratkan oleh sabda beliau ﷺ, فَإِذَا ذَهَبَ قَـدْرُهَا (*dan bila telah berlalu kadarnya*), maka yang lebih mendekati bahwa yang dimaksud beliau adalah kadar hari-harinya.

Sebagian pelajar keliru mengenai lafazh ini, yang mana dia mengatakan, فَإِذَا ذَهَبَ قَذَرُهَا (dan bila telah berlalu kotorannya), dengan *dzaal* bertitik ber-*fathah*. Padahal semestinya itu dengan *daal* tanpa titik ber-*sukun*, yaitu قَدْرُ وَقْتِهَا (kadar waktunya). *Wallahu a'lam*.

Sabda beliau, فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي (*maka cucilah darah darimu, dan shalatlah*), tampak terdapat masalah (kerumitan) pada zhahir hadits ini, karena beliau tidak menyebutkan mandi, padahal harus mandi setelah selesainya haid.

Sebagian mereka mengartikan kerumitan ini dengan mengartikan الإِدْبَارُ (yakni "berlalu" di sini) sebagai berakhirnya hari-hari haid dan telah mandi. Sementara redaksi فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ (*maka cucilah darah darimu, dan shalatlah*) diartikan sebagai darah yang datang setelah mandi.

Jawaban yang benar, bahwa riwayat ini –walaupun tidak menyebutkan mandi–, maka hal itu telah disebutkan di dalam riwayat lainnya yang *shahih*, yang mana dalam riwayat itu beliau mengatakan, وَاغْتَسِلِي (*dan mandilah*).[130]

Hadits ini juga menunjukkan najisnya darah haid.

---

130 Ini disebutkan di dalam kisah-kisah Ummu Habibah binti Hubaisy, dengan lafazh: ثُمَّ اغْتَسِلِي (*kemudian mandilah*).
HR. Muslim.

٤٠ - عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتُحِيضَتْ سَبْعَ سِنِينَ، فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ؟ فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ، قَالَتْ: فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلاةٍ.

40. Dari Aisyah ﷺ: Bahwa Ummu Habibah mengalami *istihadhah* selama tujuh tahun, lalu dia menanyakan hal itu kepada Rasulullah ﷺ. Maka beliau pun memerintahkannya untuk mandi. Dia berkata, "Maka dia pun mandi untuk setiap shalat."[131]

Penjelasan:

Ummu Habibah ini adalah anak perempuan Jahsy bin Ri`ab Al Asadi, saudara perempuan Zainab binti Jahsy. Dia isterinya Abdurrahman bin Auf, disebut juga Ummu Habib. Para ahli sejarah mengatakan, bahwa wanita *mustahadhah* tersebut adalah Hamnah. Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Yang benar menurut para ahli hadits, bahwa keduanya memang sama-sama *mustahadhah*." Dicantumkan di beberapa salinan kitab ini: فَأَمَرَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ أَنْ تَغْتَسِلَ لِكُلِّ صَلاةٍ (Maka saat itu Rasulullah ﷺ memerintahkannya agar mandi untuk setiap shalat). Namun tidak terdapat di dalam *Ash-Shahihain*, dan tidak pula di dalam salah satunya: Bahwa Nabi ﷺ memerintahkannya agar mandi untuk setiap shalat. Adapun yang terdapat di dalam *Ash-Shahih*: فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ، فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلاةٍ (Maka beliau memerintahkannya agar mandi. Maka dia pun mandi untuk setiap shalat). Di dalam kitab Muslim dari Al-Laits disebutkan,

131 HR. Al Bukhari, pembahasan: Haid; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

"Ibnu Syihab tidak menyebutkan bahwa Rasulullah ﷺ memerintahkan Ummu Habibah agar mandi untuk setiap shalat. Tapi itu adalah sesuatu yang dia lakukan sendiri."

Suatu kaum berpendapat, bahwa wanita *mustahadhah* mandi untuk setiap shalat. Telah disebutkan perintah agar mandi untuk setiap shalat di dalam riwayat Ibnu Ishaq, di luar *Ash-Shahih*. Adapun mereka yang tidak mewajibkan mandi untuk setiap shalat, mengartikan itu sebagai wanita *mustahadhah* yang lupa akan waktu dan jumlah. Wanita yang seperti itu bisa saja berhenti darahnya pada setiap waktu shalat.

Sebagian mereka berdalil, bahwa mengapa tidak diwajibkan mandi untuk setiap shalat? Hal ini berdasarkan sabda beliau di dalam hadits yang lalu, اغْتَسِلِي وَصَلِّي (*cucilah dan shalatlah*), yaitu beliau memerintahkan itu untuk setiap shalat. Seandainya wajib mandi, tentu beliau pun memerintahkannya.

Riwayat itu juga dijadikan dalil terhadap orang yang mengatakan, bahwa wanita *mustahadhah* boleh menjamak dua shalat dengan satu mandi, dan mandi untuk Subuh saja. Landasan dalilnya adalah apa yang telah disebutkannya tadi.

٤١ - عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عَنْهَا قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، كِلاَنَا جُنُبٌ. وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَّزِرُ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ. وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ، وَهُوَ مُعْتَكِفٌ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ.

41. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Aku dan Rasulullah pernah mandi dari satu bejana, masing-masing kami junub. Beliau juga pernah

menyuruhku lalu aku mengenakan kain, lalu beliau mencumbuiku sementara aku sedang haid. Beliau juga pernah mengeluarkan kepalanya kepadaku (dari masjid), sementara beliau sedang i'tikaf, lalu aku membasuhnya sementara aku sedang haid."[132]

Penjelasan:

Pembahasan tentang hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Bahwa mandinya suami dan isteri dari satu bejana adalah boleh. Pembahasan tentang ini telah dikemukakan.

Kedua: Bolehnya mencumbui isteri yang sedang haid di atas kain, berdasarkan perkataannya, فَأَتَّزِرُ فَيُبَاشِرُنِي (lalu aku mengenakan kain, lalu beliau mencumbuiku). Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai apa yang di bawah kain, sementara di dalam hadits ini tidak ada yang menyatakan larangan dan tidak pula pembolehan, tapi yang disebutkan adalah perbuatan Nabi ﷺ, sedangkan sekadar perbuatan tidak menunjukkan wajib, menurut pendapat yang terpilih.

Ketiga: Hadits ini menunjukkan suami memanfaatkan isterinya dalam kesibukan yang ringan dan yang secara kebiasaan memang dibutuhkan.

Keempat: Hadits ini juga menunjukkan bolehnya mencumbui isteri yang sedang haid dengan cara seperti perbuatan yang dilakukan terhadap wanita yang sedang suci, karena tubuhnya tidak najis bila tidak terkena najis.

---

132 HR. Al Bukari dengan redaksi ini, pembahasan: Haid dan pembahasan: Puasa; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Kelima: Hadits ini juga menunjukkan, bahwa orang yang i'tikaf, bila mengeluarkan kepalanya dari masjid, maka tidak merusak i'tikafnya. Diqiyaskan padanya anggota tubuh lainnya selama tidak mengeluarkan seluruh tubuhnya dari masjid. Ini dijadikan dalil, bahwa orang yang bersumpah untuk tidak keluar dari rumah atau lainnya, lalu dia mengeluarkan sebagian tubuhnya, maka dia tidak melanggar sumpah. Alasan pendalilan, bahwa hadits ini menunjukkan, bahwa keluarnya sebagian anggota tubuh tidak menjadi seperti keluarnya seluruh tubuh berdasarkan standar yang berlaku di tempat yang ditentukan. Karena keluarnya sebagian anggota tubuh tidak seperti keluarnya seluruh tubuh, maka berarti dia tidak melanggar sumpah, karena sumpah itu terkait dengan keluarnya tubuh, dan hakikatnya adalah keseluruhanya, yaitu seluruh tubuhnya.

٤٢ - عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَّكِئُ فِي حِجْرِي، فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَأَنَا حَائِضٌ.

42. Dari Aisyah ﵂, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah bersandar di pangkuanku, lalu beliau membaca Al Qur`an, sementara aku sedang haid."[133]

Penjelasan:

Hadits ini sebagaimana yang sebelumnya, menunjukkan sucinya tubuh wanita yang sedang haid dan apa-apa yang dikenakannya selama

133 HR. Al Bukhari, pembahasan: Tauhid dengan redaksi ini; Muslim, pembahasan: Thaharah; Abu Daud; An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

tidak terkena najis. Juga menunjukan bolehnya menyentuhnya, sebagaimana yang telah kami katakan.

Hadits ini juga mengisyaratkan, bahwa wanita haid tidak boleh membaca Al Qur`an, karena perkataan Aisyah, فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ (*lalu beliau membaca Al Qur`an*), adalah sangat tepat menjadikannya sebagai *nash* manakala di sana ada yang mengindikasikan terlarangnya (hal tersebut bagi wanita haid). Seandainya pembacaan Al Qur`an dibolehkan bagi wanita haid, tentu asumsi ini tertepiskan. Yakni asumsi terlarangnya membaca Al Qur`an di pangkuan wanita haid. Madzhab Asy-Syafi'i yang *shahih* adalah dilarangnya wanita haid membaca Al Qur`an, sedangkan yang masyhur dari madzhab para sahabat Malik adalah boleh.

٤٣ - عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ رضي الله عَنْهَا فَقُلْتُ: مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلا تَقْضِي الصَّلاةَ؟ فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ فَقُلْتُ: لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُ. فَقَالَتْ: كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلاةِ.

43. Dari Mu'adzah, dia berkata, "Aku bertanya kepada Aisyah ﷺ, aku berkata, 'Mengapa wanita haid mengqadha puasa tapi tidak mengqadha shalat?' Dia berkata, 'Apakah engkau seorang Haruriyyah?' Aku berkata, 'Aku bukan seorang Haruriyyah, akan tetapi aku bertanya.' Dia pun berkata, 'Dulu juga kami mengalami itu, lalu kami

diperintahkan untuk mengqadha puasa, dan kami tidak diperintahkan mengqadha shalat'."[134]

Penjelasan:

Mu'adzah binti Abdullah Al Adawiyyah Al Bashriyyah, isterinya Shalah bin Asyyam. Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan haditsnya di dalam kitab *Shahih* mereka. الْحَرُورِيّ adalah orang yang dinisbatkan kepada Hurura`, yaitu suatu tempat di puncak Kufah, di sanalah berkumpulnya orang-orang pertama golongan Khawarij. Kemudian kata ini sering digunakan hingga digunakan sebagai sebutan untuk setiap orang Khawarij. Dari itulah perkataan Aisyah kepada Mu'adzah, أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ (*Apakah engkau seorang Haruriyyah?*), yaitu seorang Khawarij. Aisyah mengatakan demikian, karena madzhab Khawarij berpendapat bahwa wanita haid harus mengqadha shalat. Dia juga mengatakan itu, karena Mu'adzah mengajukan pertanyaan itu tidak dalam bentuk pertanyaan murni, tapi nadanya mengesankan keheranan dan pengingkaran, maka Aisyah pun mengatakan kepadanya, أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟ (Apakah engkau seorang Haruriyyah?). Maka Mu'adzah pun menjawab dengan mengatakan, "Bukan, akan tetapi aku bertanya." Yakni menanyakan suatu pertanyaan murni tanpa disertai pengingkaran dan keheranan, tapi semata-mata untuk mengetahui hukumnya. Lalu Aisyah pun menjawab dengan *nash*, tanpa mengupas maknanya, karena *nash* itu lebih mendalam dan lebih kuat untuk menyanggah madzhab Khawarij, dan lebih mematahkan argumen yang menyelisihi. Beda

---

134 HR. Al Bukhari dengan beberapa redaksi yang beragam; Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

halnya dengan makna-makna yang diungkap, karena berpotensi untuk disanggah.

Adapun yang disebutkan oleh para ulama mengenai makna itu: Bahwa shalat itu berulang-ulang, maka mewajibkan qadha shalat akan memberatkan dan menyulitkan, karena itulah dimaafkan. Beda halnya dengan puasa, karena tidak berulang-ulang, sehingga qadhanya tidak menyebabkan kesulitan. Karena ketika Aisyah ﷺ berdalil dalam menggugurkan qadha itu dengan alasan bahwa hal itu tidak diperintahkan, maka hal itu diartikan menjadi dua kemungkinan:

Pertama: Dia menyimpulkan pengguguran qadha dari pengguguran pelaksanaan, dimana pengguguran pelaksanaan saja sudah menjadi dalil pengguguran qadha, kecuali ada dalil lain yang menyelisihi, yaitu perintah mengqadha, seperti pada puasa.

Kedua –dan ini yang lebih mendekati kebenaran–: Bahwa sebabnya dalam hal itu, karena kondisinya memerlukan penjelasan hukum ini, karena haid terjadi berulang-ulang. Seandainya diwajibkan mengqadha shalat, maka wajib dijelaskan. Namun karena tidak dijelaskan, maka itu menunjukkan tidak wajib. Apalagi telah ditunjukkan oleh indikator lainnya, yaitu perintah untuk mengqadha puasa dan mengkhususkan perintah qadha itu pada puasa.

Hadits ini menunjukkan apa yang dikatakan oleh para ahli ushul, bahwa perkataan seorang sahabat, "Kami diperintahkan, dan dilarang" termasuk kategori hukum yang *marfu'* (disandarkan) kepada Nabi ﷺ. Jika tidak, maka tidak bisa dijadikan hujjah.

KITAB SHALAT

BAB WAKTU-WAKTU SHALAT

٤٤- عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ وَاسْمُهُ سَعْدُ بْنُ إِيَاسٍ- قَالَ: حَدَّثَنِي صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ- وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ؟ قَالَ: الصَّلاةُ عَلَى وَقْتِهَا. قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ، قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي بِهِنَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَوْ اسْتَزَدْتُهُ لَزَادَنِي.

44. Dari Abu Amr Asy-Syaibani, namanya Sa'd bin Iyas, Dia berkata: Pemilik rumah ini menceritakan kepadaku –seraya menunjukkan tangannya ke rumah Abdullah bin Mas'ud ﷺ–, dia berkata, "Aku bertanya kepada Nabi ﷺ, 'Amal apa yang paling disukai Allah?' Beliau bersabda, '*Shalat pada waktunya.*' Aku berkata,

'Kemudian apa lagi?' Beliau bersabda, '*Berbakti kepada kedua orang tua.*' Aku berkata, 'Kemudian apa lagi?' Beliau bersabda, '*Jihad di jalan Allah!*'"

Dia berakta, "Rasulullah ﷺ menceritakan itu kepadaku. Seandainya aku meminta tambahan, niscaya beliau menambahiku."[135]

Penjelasan:

Abdullah bin Mas'ud bin Al Harits bin Samkh Hudzali, julukannya (*kunyah*-nya) Abu Abdurrahman. Dia ikut dalam perang Badar, dikenal juga dengan Ibnu Ummi Abd. Meninggal di Madinah pada tahun 32 Hijriah, dishalatkan oleh Az-Zubair, dikuburkan di Al Baqi'. Ketika meninggal dia berusia tujuh puluh sekian tahun, dia termasuk para pemuka sahabat dan ahli fikih mereka.

Redaksi, *"Pemiliki rumah ini menceritakan kepadaku."* menunjukkan bahwa isyarat mencukupi dari penyebutan nama secara jelas dan menggantikan posisinya jika dapat menetapkan apa yang diisyaratkannya dan membedakan dari yang lainnya. Pertanyaan mengenai amal-amal yang paling utama adalah untuk mengetahui apa yang selayaknya didahulukan, dan karena antusiasme terhadap ilmu pokok, untuk memfokuskan tujuan kepadanya dan sungguh-sungguh dalam memeliharanya.

الأَعْمَالُ (amal) di sini kemungkinannya diartikan sebagai perbuatna-perbuatan fisik, sebagaimana yang dikatakan oleh para ahli fikih, "Ibadah fisik yang paling utama adalah shalat." Dengan itu mereka memisahkannya dari ibadah harta. Telah kami kemukakan pembahasan

---

135 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini lebih dari satu tempat; Muslim, pada pembahasan: Iman; An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

tentang amal, apakah itu mencakup amalan hati atau tidak. Jika kita menjadikannya khusus sebagai perbuatan-perbuatan tubuh, maka jelaslah dari hadits ini, bahwa dia tidak memaksudkan perbuatan hati, karena di antara perbuatannya ada yang lebih utama, seperti iman. Pada sebagian hadits hal itu disebutkan secara jelas, yakni iman, maka berdasarkan hadits itu jelaslah bahwa yang dimaksud dengan amal adalah termasuk juga perbuatan hati. Sedangkan yang dimaksud di dalam hadits ini adalah khusus perbuatan anggota tubuh.

Redaksi الصَّلاَةُ عَلَى وَقْتِهَا *"Shalat pada waktunya"* tidak ada yang mengindikasikan awal waktu maupun akhirnya. Jadi maksudnya adalah memelihara pelaksanaannya sehingga tidak dilaksanakan di luar waktunya secara qadha, dan bahwa pelaksanaan yang demikian tidak setara dengan kedudukan ini.[136] Di dalam hadits lain disebutkan: الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا *"shalat pada waktunya,"* ini lebih tepat untuk dijadikan dalil dalam mendahulukan shalat di awal waktu daripada redaksi ini.

Ada beragam hadits mengenai keutamaan amal, sebagiannya didahulukan atas sebagian lainnya. Apa yang dikatakan mengenai ini, bahwa ini adalah jawaban-jawaban khusus untuk penanya yang khusus, atau orang yang perihalnya seperti dia, atau kondisi khusus pada sebagian kondisi yang ditunjukkan oleh indikator-indikator bahwa itulah yang dimaksud. Contohnya: Menetapkan apa yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ -yaitu sabda beliau, *"Maukah aku beritahu kalian tentang amal kalian yang paling utama dan paling suci di sisi Raja kalian serta paling*

136 Ada catatan mengenai ini, karena mengeluarkannya dari waktunya tanpa udzur syar'i adalah menyia-nyiakannya. Sementara lafazh أَحَبُّ (paling disukai) mengindikasikan penyertaan dalam kesukaan. Jadi maksudnya adalah memeliharanya sehingga tidak melaksanaannya di akhir waktu, tidak sebagaimana pandangan pensyarah.

tinggi pada derajat kalian?" yang ditafsirkan sebagai dzikrullah ﷻ- dengan asumsi bahwa itu adalah amalan yang paling utama terkait dengan orang-orang yang di-*khithab* (diajak bicara) saat itu, atau orang yang perihalnya seperti mereka, atau orang yang sifatnya seperti sifat mereka.

Seandainya yang diajak bicara itu adalah orang yang pemberani dan ahli memainkan peran besar dalam perang, tentulah yang dikatakan kepadanya adalah jihad. Dan seandainya yang diajak bicara itu adalah orang yang mudah digantikan posisinya dalam perang dan kondisinya tidak berpotensi banyak untuk mengingat Allah, sementara dia seorang yang kaya (banyak harta) yang dapat memanfatkannya dengan menyedekahkan hartanya, tentu yang dikatakan kepadanya adalah shadaqah. Demikian seterusnya pada kondisi-kondisi manusia lainnya. Terkadang yang paling utama bagi seseorang berbeda dengan yang lainnya berdasarkan potensi kemaslahatan yang sesuai dengan masing-masingnya.

Adapun بِرُّ الْوَالِدَيْنِ "Berbakti kepada kedua orang tua," didahulukannya hal ini di dalam hadits ini daripada jihad adalah merupakan bukti sungguh agungnya amalan ini. Dan tidak diragukan lagi, bahwa menyakiti (mendurhakai) kedua orang tua dengan sesuatu yang tidak diharuskan adalah terlarang. Sedangkan berbakti yang diwajibkan pada selain ini, maka dalam pemastiannya terdapat kerumitan yang besar.

Kemudian tentang الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ تَعَالَى "Jihad di jalan Allah *Ta'ala*," kedudukannya di dalam agama sangatlah agung. Qiyasnya mengindikasikan lebih utama daripada amalan-amalan lainnya yang berfungsi sebagai sarana. Karena ibadah itu terbagi menjadi dua, yaitu: yang dimaksudkan untuk dirinya, dan yang merupakan sarana kepada

yang lainnya. Keutamaan sarana berdasarkan keutamaan yang ditujunya, maka semakin agung keutamaan yang dituju maka semakin agung pula sarananya. Karena jihad di jalan Allah merupakan sarana kepada pernyataan iman dan penyebarannya, serta pemberangusan kekufuran dan peredamannya, maka keutamaan jihad adalah berdasarkan keutamaan hal itu. *Wallahu a'lam.*

٤٥ - عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْفَجْرَ، فَيَشْهَدُ مَعَهُ نِسَاءٌ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى بُيُوتِهِنَّ مَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الْغَلَسِ.

45. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Sungguh Rasulullah ﷺ pernah shalat Subuh, dan turut serta pula bersama beliau sejumlah wanita dari kaum mukminat, sambil menyelimuti diri dengan kain mereka, kemudian mereka kembali ke rumah-rumah mereka tanpa ada seorang pun yang mengenali mereka, karena pagi masih gelap."[137]

Penjelasan:

الْمُرُوطُ adalah pakaian atau kain bermotif, terbuat dari sutera tebal, dan terkadang terbuat dari wol. مُتَلَفِّعَاتٍ artinya مُلْتَحِفَاتٍ (berkemul). الْغَلَسُ adalah berbaurnya cahaya pagi dengan gelapnya malam.

Hadits ini mengandung hujjah bagi yang memandang bahwa shalat Subuh dilaksanakan pada waktu masih gelap gulita, dan didahulukannya di awal waktu, apalagi berdasarkan riwayat yang menyebutkan panjangnya bacaan Nabi ﷺ dalam shalat Subuh.

---

137 F.

Demikian madzhab Malik dan Asy-Syafi'i. Sementara Abu Hanifah menyelisihi itu, dan dia memandang waktu setelah cahaya menguning adalah waktu yang lebih utama, berdasarkan hadits yang menyebutkan, "*Tunggulah sampai menguning untuk shalat Subuh, karena sesungguhnya itu lebih besar pahalanya.*" Hadits ini juga menunjukkan turut sertanya kaum wanita dalam jamaah di masjid bersama kaum lelaki, dan di dalam hadits ini tidak ada yang menunjukkan bahwa mereka itu wanita-wanita tua atau wanita-wanita muda, namun sebagian mereka memakruhkan keluarnya wanita-wanita muda.

Lafazh مُتَلَفِّعَاتٍ dengan *'ain*, diriwayatkan juga مُتَلَفِّفَاتٍ, dengan *faa'*. Maknanya berdekatan, hanya saja kata التَّلَفُّعُ digunakan dalam arti disertai dengan menutup kepala. Ibnu Habib berkata, "Tidak terjadi الإِلْتِفَاعُ kecuali dengan menutup kepala." Untuk itu mereka berdalih dengan perkataan Ubaid bin Al Abrash,

كَيْفَ تَرْجُونَ سُقُوطِي بَعْدَمَا # لَفَعَ الرَّأْسَ بَيَاضٌ وَصَلَعٌ؟

"*Bagaimana bisa kalian mengharap kejatuhanku setelah,*

Terselimutinya kepala oleh uban dan kebotakan?"

اللِّفَاعُ adalah apa yang diselendangkan, sedangkan اللِّحَافُ adalah apa yang diselimutkan. Pengarang menafsirkan الْمُرُوطُ sebagai pakaian atau kain yang terbuat dari wol atau sutera kasar. Sebagian mereka (ulama) menambahkan tentang sifatnya: bentuknya segi empat. Sebagian mereka mengatakan, bahwa tepiannya terbuat dari bulu. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa itu disebutkan sebagai penafsirannya pada hadits ini, dan mereka mengatakan bahwa perkataan Umru Al Qais,

عَلَى أَثَرَيْنَا ذَيْلُ مِرْطٍ مُرَجَّلِ

"Pada jejak kami terdapat bekas kain terurai" bahwa المِرْطُ di sini terbuat dari sutera kasar.

Sementara الغَلَسُ ditafsirkan sebagai berbaurnya cahaya pagi dengan gelapnya malam. الغَلَسُ dan الغَبَشُ maknanya berdekatan. Perbedaan antara keduanya, bahwa الغَلَسُ di akhir malam, sedangkan الغَبَشُ di akhirnya dan di permulaannya. Adapun orang yang mengatakan الغَبْسُ, dengan *ghain, baa'* dan *siin* tanpa titik, maka itu kekeliruan pada mereka.

٤٦- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ، وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ نَقِيَّةٌ وَالْمَغْرِبَ إِذَا وَجَبَتْ، وَالْعِشَاءَ أَحْيَانًا وَأَحْيَانًا إِذَا رَآهُمُ اجْتَمَعُوا عَجَّلَ. وَإِذَا رَآهُمْ أَبْطَئُوا أَخَّرَ، وَالصُّبْحُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّيهَا بِغَلَسٍ.

46. Dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ shalat zhuhur pada saat panas terik, Ashar ketika matahari masih terang, Maghrib apabila (matahari) terbenam, dan Isya berlain-lainan, jika melihat mereka telah berkumpul beliau menyegerakan, dan jika melihat mereka lambat maka beliau mengakhirkan. Sedangkan Subuh, Nabi ﷺ melaksanakan shalatnya ketika pagi masih gelap."[138]

Al Haajirah adalah panas yang terik setelah tergelincirnya matahari.

---

138 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat; Muslim; Abu Daud dan An-Nasa'i.

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan keutamaan pada waktu-waktu shalat ini. Tentang shalat Zhuhur, maka redaksi يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ "*Shalat zhuhur pada saat panas terik*" menunjukkan didahulukannya itu di awal waktu, karena dikatakan tentang الْهَاجِرَةُ dan الْهَجِيرُ, bahwa keduanya adalah sangat terik dan kuatnya panas. Namun ini diselisihi oleh zhahirnya sabda Nabi ﷺ di dalam hadits lainnya, إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا "*Apabila panas sangat terik, maka tunggulah sampai dingin.*" Ini bisa dikompromikan, yaitu dengan mengartikan sebutan الْهَاجِرَةُ sebagai waktu setelah tergelincirnya matahari secara mutlak, karena pada waktu itu terkadang panas sedang terik, sehingga penggunaannya berdasarkan kelazimannya, walaupun waktu shalatnya tidak pada saat panas sedang sangat terik. Pemaknaan ini terlalu jauh, dan yang lebih mendekati kebenaran adalah apa yang dinukil dari pengarang *Al Ain*, bahwa الْهَجِيرُ dan الْهَاجِرَةُ adalah pertengahan siang. Jika disimpulkan dari zhahirnya perkataan ini, maka itu sebagai sebutan mutlak untuk waktu tersebut.

Ada hal lainnya mengenai ini, bahwa para ahli fikih berbeda pendapat, apakah menunggu sampai dingin (mereda teriknya) adalah *rukhshah* (keringan) atau sunnah. Ada dua pendapat di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i mengenai masalah ini. Jika kami katakan bahwa itu adalah *rukhshah* (keringanan), maka sabda beliau ﷺ, أَبْرِدُوا "*Tunggulah sampai dingin*" sebagai pembolehan, sedangkan menyegerakannya di saat terik berarti mengambil yang lebih sulit dan lebih utama. Atau orang yang berpendapat bahwa menunggu dingin adalah sunnah bisa mengatakan, bahwa pelaksanaannya di saat terik menunjukkan bolehnya hal tersebut. Pendapat ini jauh dari mengena, karena kata كَانَ mengindikasikan banyak, sering dan terbiasa.

Redaksi وَالعَصْرَ وَالشَّمْسُ نَقِيَّةٌ *"Ashar ketika matahari masih terang"* menunjukkan penyegeraannya juga. Ini menyelisihi pendapat yang menyebutkan, bahwa awal waktunya adalah di antara panjang dua kali bayangan.

Redaksi وَالْمَغْرِبَ إِذَا وَجَبَتْ *"Maghrib apabila (matahari) terbenam,"* yakni وَجَبَتْ الشَّمْسُ matahari terbenam. الْوُجُوبُ adalah السُّقُوطُ jatuh. Ini dijadikan dalil, bahwa jatuhnya piringannya (cahaya yang mengitari matahari) menandakan masuknya waktu Maghrib. Tiap-tiap tempat bisa berbeda kondisinya, maka dimana ada penghalang antara subyek yang melihat dan piringan matahari, maka tidak cukup hanya dengan hilangnya piringan dari pandangan. Terbenamnya matahari ditandai dengan munculnya malam dari arah timur. Nabi ﷺ bersabda, *"Apabila matahari terbenam dari arah sini, dan malam muncul dari arah sini, maka telah berbukalah orang yang berpuasa"* atau sebagaimana yang beliau sabdakan. Dan bila tidak ada halangan, maka sebagian sahabat Malik berkata, bahwa waktunya masuk dengan hilangnya matahari dan cahaya yang mengelilinginya, dan berlangsungnya waktu pelaksanaan shalat Maghrib setelah terbenam (matahari). Dari itu disumpulkan, bahwa waktunya hanya satu. Yang benar menurutku, bahwa waktunya berlanjut hingga terbenamnya lembayung (cahaya senja).

Adapun waktu Isya, para ahli fikih berbeda pendapat mengenainya. Sebagian berpendapat bahwa mendahulukannya (di awal waktu) adalah lebih utama, demikian zhahirnya madzhab Asy-Syafi'i. Yang lainnya berpendapat, bahwa mengkhirkannya adalah lebih utama, berdasarkan hadits-hadits yang nanti akan dikemukakan di dalam kitab ini. Yang lainnya lagi berpendapat, bahwa bila jamaah telah berkumpul, maka mendahulukannya adalah lebih utama, dan bila jamaah lambat berkumpul, maka mengakhirkannya adalah lebih utama, demikian suatu

pendapat dari kalangan ulama madzhab Maliki. Sandaran mereka adalah hadits ini. Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu berbeda-beda sesuai dengan kondisi waktu, dimana pada musim dingin atau pada bulan Ramadhan, lebih utama diakhirkan, sedangkan pada selainnya, maka yang lebih utama didahulukan. Adapun diakhirkannya pelaksanaan shalat Isya di musim dingin adalah karena panjangnya malam, dan karena dimakruhkannya mengobrol setelah shalat Isya.

Hadits ini terkait dengan masalah yang mereka perselisihkan, yaitu bahwa shalat jamaah lebih utama daripada shalat di awal waktu, atau sebaliknya. Sampai-sampai bila ada dua kondisi yang berlawanan pada diri seseorang, yaitu: mendahulukan shalat di awal waktu secara sendirian, atau mengakhirkan shalat dengan berjamaah, maka yang lebih utama? Menurutku, bahwa mengkhirkan shalat dengan berjamaah adalah lebih utama, dan hadits ini menunjukkan itu, berdasarkan kalimat: وَإِذَا أَبْطَئُوا أَخَّرَ "*Dan jika mereka lambat maka beliau mengakhirkan,*" jadi beliau mengkhirkan pelaksanaannya untuk berjamaah kendati memungkinkan untuk didahulukan (disegerakan), disamping juga ada ancaman terkait dengan meninggalkan jamaah, dan ada anjuran untuk melaksanakannya, dan itu terdapat di dalam hadits-hadits *shahih.* Sementara keutamaan shalat di awal waktu disebutkan berkenaan dengan anjuran akan keutamaannya, adapun ancaman terhadap penundaan dari awal waktunya, maka tidak ada riwayat yang menyebutkan itu seperti yang terkait dengan shalat jamaah. Ini menunjukkan lebih kuatnya untuk mengutamakan shalat jamaah (daripada shalat sendirian di awal waktu). Memang jika lafazhnya benar menujukkan secara jelas bahwa shalat di awal waktu merupakan amal yang paling utama, maka ini menjadi pedoman bagi yang berpendapat sebaliknya dari madzhab ini.

Pada hadits yang lalu telah kami kemukakan, bahwa tidak ada dalil yang menunjukkan shalat di awal waktu, karena sabda beliau الصَّلاَةُ عَلَى وَقْتِهَا "*Shalat pada waktunya*" tidak mengindikasikan demikian. Dan hadits yang menyebutkan الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا "*Shalat pada waktunya*" juga tidak mengandung bukti yang kuat mengenai awal waktunya.

Penafsiran tentang الْغَلَسُ telah dikemukakan, dan hadits ini menunjukkan bahwa melaksanakan shalat Subuh di saat pagi masih gelap adalah lebih utama. Sementara hadits yang menyelisihinya –yaitu sabda beliau, أَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ. فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ "*Tunggulah sampai menguning untuk shalat Subuh, karena sesungguhnya itu lebih besar pahalanya.*" Suatu pendapat menyebutkan, bahwa yang dimaksud dengan الْإِسْفَارُ adalah jelasnya terbit fajar dan jelasnya bagi yang melihat secara meyakinkan.

Ada catatan mengenai penakwilan ini, karena sebelum jelas dan meyakinkan adalah kondisi meragukan, maka tidak boleh shalat (pada waktu tersebut). Karena tidak ada pahala apabila dilaksanakan di waktu tersebut. Sedangkan hadits ini dengan bentuk lafazh (أَفْعَلُ), menunjukkan bahwa di sana ada dua macam pahala, dimana salah satunya lebih sempurna daripada yang lainnya. Karena bentuk kata أَفْعَلُ mengindikasikan adanya penyertaan pada asalnya, dimana secara hakikat, salah satunya lebih dominan. Tapi terkadang juga dikemukakan tanpa ada penyerta pada asalnya, sebagai bentuk kiasan, sehingga bisa diartikan demikian walaupun itu merupakan penakwilan dengan perbuatan dari Rasulullah ﷺ dan para khalifah setelahnya.

٤٧- عَنْ أَبِي الْمِنْهَالِ سَيَّارِ بْنِ سَلامَةَ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَأَبِي عَلَى أَبِي بَرْزَةَ الأَسْلَمِيِّ، فَقَالَ لَهُ أَبِي: كَيْفَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ؟ فَقَالَ: كَانَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ -الَّتِي تَدْعُونَهَا الأُولَى- حِينَ تَدْحَضُ الشَّمْسُ، وَيُصَلِّي الْعَصْرَ، ثُمَّ يَرْجِعُ أَحَدُنَا إِلَى رَحْلِهِ فِي أَقْصَى الْمَدِينَةِ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ. وَنَسِيتُ مَا قَالَ فِي الْمَغْرِبِ. وَكَانَ يُسْتَحَبُّ أَنْ يُؤَخِّرَ مِنَ الْعِشَاءِ الَّتِي تَدْعُونَهَا الْعَتَمَةَ. وَكَانَ يَكْرَهُ النَّوْمَ قَبْلَهَا، وَالْحَدِيثَ بَعْدَهَا. وَكَانَ يَنْفَتِلُ مِنْ صَلاةِ الْغَدَاةِ حِينَ يَعْرِفُ الرَّجُلُ جَلِيسَهُ. وَكَانَ يَقْرَأُ بِالسِّتِّينَ إِلَى الْمِائَةِ.

47. Dari Abu Al Minhal Sayyar bin Salamah, dia berkata: Aku datang bersama ayahku kepada Abu Barzah Al Aslami. Lalu ayahku berkata kepadanya, "Bagaimana cara Rasulullah melakukan shalat fardhu?" Abu Barzah berkata, "Beliau biasa shalat siang hari –yaitu yang biasa kalian namakan dengan *Al Uula* (shalat pertama)– ketika matahari tergelincir. Beliau shalat Ashar ketika salah seorang dari kami kembali ke tempat tinggalnya di ujung kota, sementara matahari masih terasa panasnya. Aku lupa apa yang dikatakannya tentang shalat Maghrib. Beliau suka menangguhkan shalat Isya yang biasa kalian namakan *Al 'Atamah* (gelap) hingga sepertiga malam. Beliau tidak suka tidur sebelum shalat Isya dan bercakap-cakap sesudahnya. Selesai shalat Subuh ketika seseorang telah mengenal orang yang duduk di sampingnya. Beliau sering membaca antara enam puluh hingga seratus (ayat)."[139]

---

139 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan: Shalat; Muslim, Abu Daud; An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

Penjelasan:

Abu Barzah Al Aslami, ada perbedaan pendapat mengenai namanya dan ayahnya. Yang masyhur dan paling *shahih* adalah Nadhlah bin Ubaid, atau Nadhlah bin Abdullah, dikatakan juga: Nadhlah bin Aidz (عائذ) –dengan dzaal bertitik–. Dia meninggal pada tahun 64 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan bahwa dia meninggal setelah masa pemerintahan Ibnu Ziyad, sebelum meninggalnya Mu'awiyah, tahun 60 Hijriyah. Dia meninggal di Bashrah.

Telah dikemukakan, bahwa lafazh كَانَ mengindikasikan kebiasaan yang terus menerus dan berulang-ulang, seperti ungkapan: كَانَ فُلاَنٌ يُكْرِمُ الضَّيُوفَ "Fulan biasa memuliakan para tamu," كَانَ فُلاَنٌ يُقَاتِلُ الْعَدُوَّ "Fulan biasa memerangi musuh," demikian bila itu merupakan kebiasaannya.

Alif dan *laam* pada lafazh الْمَكْتُوبَةَ menunjukkan cakupan. Karena itu Abu Barzah menjawab dengan menyebutkan semua shalat, karena dia memahami keumuman itu dari si penanya.

Redaksi كَانَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ "*Beliau biasa shalat siang hari,*" di sini *mudhaf*-nya dibuang, perkiraannya: كَانَ يُصَلِّي صَلاَةَ الْهَجِيرِ "Beliau biasa melakukan shalat siang hari." Telah kami kemukakan, bahwa الْهَجِيرَ dan وَالْهَاجِرَةَ adalah terik dan kuatnya panas siang hari.

Shalat Zhuhur disebut الأُولَى karena merupakan shalat pertama yang dilakukan Jibril dalam mengimami Nabi ﷺ sebagaimana yang disebutkan dalam hadits yang menyebutkan menjadi imam-nya Jibril AS.

Redaksi حِينَ تَدْحَضُ الشَّمْسُ "*Ketika matahari tergelincir.*" dengan *fathah* pada *taa'* dan *haa'*. Maksudnya di sini adalah: زَوَالُهَا "Tergelincirnya matahari." Sedangkan lafazhnya dilihat dari segi bentuknya lebih umum dari itu. Zhahir lafazhnya mengindikasikan

terjadinya shalat Zuhur beliau ﷺ diwaktu tergelincirnya matahari, maka itu perlu ditakwilkan.

Para sahabat Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai apa yang mencapai keutamaan shalat di awal waktu. Sebagian mereka berpendapat bahwa itu dicapai dengan melakukan awal shalat bersamaan dengan awal waktunya, yaitu dengan mendahulukan syarat-syarat shalat daripada masuknya waktu shalat, sehingga shalatnya dilakukan di awal waktunya. Orang yang mengatakan ini berpedoman dengan zhahirnya hadits ini, karena dia berpendapat bahwa, beliau shalat ketika tergelincir (matahari). Zhahirnya, terjadinya shalat itu di awal bagian dari waktu tergelincir, karena kata يُصَلِّي mesti diartikan: يَبْتَدِئُ الصَّلَاةَ (memulai shalat), karena tidak mungkin melakukan semua shalat (yakni raka'at, hingga selesai) ketika tergelincirnya matahari. Di antara mereka ada juga yang mengatakan, bahwa keutamaannya terbentang di awal waktunya hingga pertengahan waktu terpilih. Karena setengah bagian pertama dari sesuatu disebut awal waktu bila dibandingkan dengan bagian belakangnya.

Di antara mereka ada juga yang mengatakan –dan ini yang lebih mengena–, bahwa bila disibukkan dengan sebab-sebab shalat setelah masuknya awal waktu, lalu berangkat ke masjid dan menantikan shalat jamaah –secara umum: tidak ada kesibukan setelah masuknya waktu kecuali dengan hal-hal yang terkait dengan shalat–, maka dia mendapatkan keutamaan awal waktu. Pendapat ini diperkuat oleh perbuatan para salaf dan khalaf. Dan tidak ada nukilan dari seorang pun dari mereka bahwa beliau sangat kaku dalam hal ini sehingga menempatkan takbir pertama di permulaan bagian waktu ini.

Redaksi وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ "*Sementara matahari masih terasa panasnya*" adalah kiasan tentang masih putihnya sinar matahari dan belum

tercampur dengan warna kuningnya. Ini menunjukkan kepada apa yang telah kami kemukakan pada hadits yang lalu tentang menyegerakan pelaksanaannya.

Redaksi وَكَانَ يَسْتَحِبُّ أَنْ يُؤَخِّرَ مِنَ الْعِشَاءِ "*Beliau suka menangguhkan shalat Isya*" menunjukkan dianjurkannya sedikit penangguhan, hal ini ditunjukkan oleh lafazh مِنْ yang menunjukkan dari sebagian, yang sebenarnya kembali kepada waktunya, atau perbuatan yang terkait dengan waktu.

Redaksi الَّتِي تَدْعُونَهَا: الْعَتَمَةَ "*Yang biasa kalian namakan Al 'Atamah,*" ini pilihan untuk sebutan Isya, sebagaimana di dalam lafazh Al Kitab yang mulia. Disebutkan juga penamaan *Al 'Atamah* yang mengesankan ketidaksukaan[140], dan disebutkan juga di dalam *Ash-Shahih* penyebutannya dengan *Al 'Atamah.* Kemungkinannya untuk menunjukkan bolehnya hal itu, atau mungkin juga makruhnya hal itu bila lebih dominan sebutan *Al 'Atamah* atasnya, karena jika demikian maka sebutan *Al 'Isya'* akan diabaikan, atau seperti yang diabaikan.

Di-*makruh*-kannya tidur sebelum shalat Isya, karena terkadang itu dapat menyebabkan lupa untuk melaksanakan shalat itu, atau ditangguhkan pelaksanaannya hingga keluar dari waktunya yang terpilih.

---

140 Ini mengisyaratkan kepada apa yang diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan yang lainnya, dari Ibnu Umar secara *marfu'*: لَا يَغْلِبَنَّكُمُ الْأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلَاتِكُمْ، فَإِنَّهَا فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى الْعِشَاءُ، وَإِنَّمَا تُعْتِمُ بِحِلَابِ الْإِبِلِ (*Janganlah sekali-kali orang-orang badui mengalahkan kalian dalam menamai shalat kalian, karena sesungguhnya itu di dalam kitabullah Ta'ala adalah Isya. Sebenarnya pengakhiran itu karena pemerahan unta*). Maknanya, bahwa orang-orang badui menyebutnya *Al 'Atamah,* karena mereka يُعْتِمُونَ بِحِلَابِ الْإِبِلِ (mengakhirkan memerah susu unta), yakni menangguhkannya hingga sangat gelap. Adalah Ibnu Umar, apabila mendengar mereka menyebutnya *Al 'Atamah,* dia berteriak dan marah.

Sementara itu dimakruhkannya juga berbincang-bincang setelah shalat Isya, bisa jadi karena dapat menyebabkan begadang sehingga menyebabkan tertudur, lalu meniggalkan shalat Subuh, atau melaksanakannya di luar waktu yang disukai. Atau karena mengobrol itu terkadang diselingi dengan keramaian dan kesia-siaan, dimana tidak layak mengakhiri waktu terjaga dengan perbuatan tersebut. Atau karena hal lainnya, *wallahu a'lam.*

Berbincang-bincang (mengobrol) di sini maksudnya adalah khusus mengenai sesuatu yang tidak terkait dengan kemaslahatan agama atau kemaslahatan kaum muslimin, yaitu berupa urusan-urusan duniawi. Memang benar diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ pernah berbicara kepada para sahabatnya setelah Isya, dan Al Bukhari memberinya judul: Bab mengobrolkan ilmu di malam hari. Dalam bab ini ada juga terdapat pengecualian, yaitu dibolehkan berbincang di waktu malam selama sesuatu itu memang diperlukan untuk dibicarakan, seperti tentang aktifitas-aktifitas yang terkait dengan kemasalahatan manusia.

Redaksi وَكَانَ يَنْفَتِلُ... إلخ "Selesai shalat ..." hingga akhir hadits, menunjukkan bahwa pelaksanaan shalat Subuh ditunaikan di saat pagi masih gelap, karena dimulainya seseorang mengenali orang yang di sebelahnya bersamaan dengan kondisi masih gelap.

Redaksi وَكَانَ يَقْرَأُ بِالسِّتِّيْنَ إِلَى الْمِائَةِ "*Beliau sering membaca antara enam puluh hingga seratus (ayat),*" yakni enam puluh ayat hingga seratus ayat. Ini jelas menunjukkan pelaksanaannya di awal waktunya, apalagi dilihat dari segi tartilnya bacaan Rasulullah ﷺ.

٤٨- عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ: مَلأَ اللهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا، كَمَا شَغَلُونَا عَنِ الصَّلاةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ. وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: شَغَلُونَا عَنِ الصَّلاةِ الْوُسْطَى - صَلاةِ الْعَصْرِ - ثُمَّ صَلاَّهَا بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ.

48. Dari Ali ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda saat perang Khandaq, "*Semoga Allah memenuhi kuburan-kuburan dan rumah-rumah mereka dengan api, sebagaimana mereka telah menyibukkan kita dari shalat Wustha (Ashar) hingga terbenamnya matahari.*"

Dalam lafazh Muslim disebutkan, "*Menyibukkan kita dari shalat Wustha –shalat Ashar–.*" Kemudian beliau melaksanakan shalat itu di antara Maghrib dan Isya.

٤٩- وَلَهُ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: حَبَسَ الْمُشْرِكُونَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْعَصْرِ، حَتَّى احْمَرَّتِ الشَّمْسُ أَوْ اصْفَرَّتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شَغَلُونَا عَنْ الصَّلاةِ الْوُسْطَى - صَلاةِ الْعَصْرِ - مَلأَ اللهُ أَجْوَافَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَاراً، أَوْ حَشَا اللهُ أَجْوَافَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَاراً.

49. Riwayat Muslim dari Abdullah bin Mas'ud, dia berkata: Kaum musyrikin menahan Rasulullah ﷺ dari shalat Ashar hingga matahari memerah atau menguning, maka Rasulullah ﷺ bersabda, "*Mereka telah menyibukkan kita dari shalat Wustha –shalat Ashar–. Semoga Allah memenuhi rumah-rumah dan kuburan-kuburan mereka*

dengan api." Atau, "*Semoga Allah memenuhi rumah-rumah mereka dan kuburan-kuburan mereka dengan api.*"[141]

Penjelasan:

Mengenai ini ada dua pembahasan.

Pembahasan pertama: Para ulama berbeda pendapat mengenai penetapan shalat Wustha. Abu Hanifah dan Ahmad berpendapat, bahwa itu adalah shalat Ashar. Dalil mereka adalah hadits ini dan yang lainnya. Ini cukup kuat terkait dengan maksudnya, dan madzhab ini adalah yang *shahih* dalam masalah ini. Sementara Malik dan Asy-Syafi'i cenderung memilih sebagai shalat Subuh. Orang-orang yang memilih itu berbeda pendapat mengenai cara menjawab hadits ini. Di antara mereka ada menempuh cara penyelisihan dengan mengemukakan hadits yang diriwayatkan oleh Malik dari hadits Abu Yunus *maula* Aisyah Ummul Mukminin, bahwa dia berkata: Aisyah menyuruhku untuk menuliskan mushaf untuknya, kemudian dia berkata, "Jika engkau sampai pada ayat ini, "*Peliharalah segala salat(mu), dan (peliharalah) shalat Wusthaa.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 238) maka beritahulah aku. Lalu ketika aku sampai pada ayat tersebut, aku memberitahunya, maka dia pun mendiktekan kepadaku, "*Peliharalah segala salat(mu), dan (peliharalah) shalat Wusthaa, (yaitu) shalat Ashar. Dan berdirilah karena Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu.*" Kemudian dia berkata, "Aku mendengarnya dari Rasulullah ﷺ."

Malik juga meriwayatkan dari Zaid bin Aslam, dari Amr bin Rafi', dia berkata: Aku pernah menuliskan mushaf untuk Hafshah Ummul

---

[141] HR. Al Bukhari di beberapa tempat: Muslim, pada pembahsan: Shalat; Abu Daud; An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

Mukminin, dia berkata, "Jika engkau sampai pada ayat ini, *'Peliharalah segala salat(mu), dan (peliharalah) shalat Wusthaa'*, maka beritahulah aku. Lalu ketika aku sampai kepada ayat tersebut, aku memberitahunya, lalu dia pun mendiketakan kepadaku, *'Peliharalah segala shalat(mu), dan (peliharalah) shalat Wusthaa dan shalat Ashar. Dan berdirilah karena Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'.*"

Alasan pendalilannya, bahwa digabungkannya صَلاَةِ الْعَصْرِ kepada الصَّلاَةِ الْوُسْطَى, sedangkan yang dirangkaikan dengan yang dirangkaikan kepadanya adalah dua hal yang berbebeda. Pembahasan tentang masalah ini dari dua sisi:

Pertama: Bahwa ini berkaitan dengan masalah ushul, yaitu bahwa apa yang diriwayatkan dari Al Qur`an melalui jalur *ahad* (tidak *mutawatir*) –bila tidak dipastikan sebagai Al Qur`an–, apakah bisa diposisikan kedudukannya dengan khabar-khabar lain dalam pengamalannya? Ada perbedaan pendapat mengenai ini di kalangan para ahli ushul. Yang dinukil dari Abu Hanifah, bahwa itu diposisikan pada posisi khabar-khabar lainnya dalam pengmalannya, karena itu dia mewajibkan berturut-turut pada puasa *kaffarah* berdasarkan qira`ah yang janggal, *"Maka berpuasa tiga hari berturut-turut."* Sedangkan yang dipilihnya menyelisihi itu, sementara itu mereka mengatakan, "Tidak ada jalan untuk menetapkan itu sebagai Al Qur`an karena melalui jalur *ahad*, dan juga tidak ada jalan untuk menetapkannya sebagai *khabar*, karena tidak diriwayatkan bahwa itu sebagai *khabar*."

Kedua: Lafazh mengandung kemungkinan penakwilan, dan itu menjadi seperti perangkaian dalam perkataan seorang penyair,

إِلَى الْمَلِكِ الْقِرْمِ وَابْنِ الْهُمَا # مِ، وَلَيْثِ الْكَتِيبَةِ فِي الْمُزْدَحَمِ

"Kepada sang Raja Al Qirm dan Ibnu

Al Humam serta pemimpin pasukan yang berdesakan."

Di sini terdapat perangkaian (*'athaf*) padahal orangnya sama, dan perangkaian sebagian sifat kepada sifat lainnya juga terdapat di dalam perkataan orang Arab.

Kemungkinan sebagian orang yang menguatkan bahwa shalat Wustha adalah shalat Subuh, menempuh jalan lainnya, yaitu apa yang diindikasikan oleh indikator firman Allah ﷻ, *"Dan berdirilah karena Allah dengan membaca qunut,"* dengan anggapan bahwa itu adalah shalat Subuh yang di dalamnya terdapat الْقُنُوتُ (qunut). Pendapat ini lemah dilihat dari dua sisi; ***Pertama***: الْقُنُوتُ adalah lafazh *musytarak* (memiliki lebih dari satu arti), bisa diartikan sebagai berdiri, diam, doa, dan banyak ibadah, maka tidaklah tepat mengartikannya sebagai qunut yang biasa dilakukan di dalam shalat Subuh. ***Kedua***: Bahwa terkadang suatu hukum dirangkaikan dengan hukum lainnya, walaupun keduanya tidak berpadu di satu tempat yang diperdebatkan. Jadi indikatornya lemah.

Kemungkinan juga mereka menempuh cara lainnya, yaitu mengemukakan hadits-hadits yang menunjukkan penegasan perintah shalat Subuh, seperti sabda beliau ﷺ, *"Seandainya mereka mengetahui apa yang terdapat di dalam Al 'atamah (Isya) dan Subuh, niscaya mereka mendatangi keduanya walaupun dengan merangkak."*[142] Dan karena mereka mengetahui kemunafikan orang-orang munafik dengan keterlambatan mereka melaksanakan shalat Isya dan Subuh. Ini bertentangan dengan penegasan yang disebutkan di dalam kalimat "Shalat Ashar," seperti sabda beliau ﷺ, *"Barangsiapa yang*

---

142 HR. Al Bukhari dan yang lainnya dari Abu Hurairah.

melaksanakan shalat di dua waktu dingin, maka dia masuk surga."[143] Juga seperti sabda beliau, *"Maka jika kalian mampu, hendaknya kalian tidak dikalahkan dari shalat sebelum terbitnya matahari dan sebelum terbenamnya.*" Sementara firman Allah ﷻ, *"Dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya).*" (Qs. Qaaf [50]: 39) diartikan sebagai shalat Subuh dan Ashar. Bahkan kami tambahkan dengan mengatakan: Telah diriwayatkan secara valid ancaman meninggalkan shalat Ashar yang tidak kita temukan pada shalat Subuh, yaitu sabda beliau ﷺ, *"Barangsiapa meninggalkan shalat Ashar, maka telah gugurlah amalnya.*"[144]

Kemungkinan juga orang yang menguatkan bahwa itu adalah Subuh menempuh jalur makna, yaitu mengkhususkan shalat Wustha dengan perintah pemeliharaan karena adanya kesulitan dalam hal itu, sementara shalat yang paling berat adalah shalat Subuh, karena waktu shalat ini tiba pada saat tidur dan lengah. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa tidur yang paling nikmat adalah tidur sebentar di waktu fajar, maka adalah tepat bila itulah yang ditekankan untuk dijaga (pelaksanaannya). Ini berbeda halnya dengan shalat Ashar karena kesulitan lainnya, karena shalat Ashar adalah waktu sibuknya manusia dengan penghidupan dan pencarian nafkah. Seandainya tidak ada penyelisihan dalam hal ini, tentu makna yang disebutkannya sebagai shalat Subuh menjadi gugur karena persepsi, sebab *nash*-nya menyatakan bahwa itu adalah Ashar. Mengenai keutamaan-keutamaan dan kemaslahatan-kemaslahatan tidak selalu diketahui oleh manusia, karena yang wajib adalah mengikuti *nash*-nya.

---

143 HR. Muslim dan yang lainnya dari hadits Abu Musa.

144 HR. Al Bukhari dari hadits Buraidah.

Kemungkinan juga orang yang menyelisihi madzhab ini menempuh jalur pandangan mengenai statusnya sebagai وُسْطَى (tengah) dilihat dari segi bilangan. Berkenaan dengan ini ada dua hal; ***Pertama***: Bahwa الْوُسْطَى tidak mesti didudukkan dari segi bilangan, karena bisa juga dari segi keutamaan, sebagaimana yang diisyaratkan oleh firman Allah, وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا *"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 143), yakni عُدُولاً (adil/di tengah). ***Kedua***: Jika didudukkan dari segi bilangan, maka harus ditentukan permulaan bilangannya sehingga dengan demikian diketahui mana tengahnya. Dalam hal ini ada kontradiksi. Orang yang berpendapat bahwa itu shalat Subuh mengatakan, "Bahwa Shubuh didahului oleh Maghrib dan Isya di malam hari, dan setelahnya adalah Zhuhur dan Ashar di siang hari, maka Shalat Shubuh adalah الْوُسْطَى (yang tengah)." Sedangkan orang yang mengatakan bahwa itu adalah shalat Maghrib mengatakan, "Bahwa Maghrib didahului oleh Shalat Zhuhur dan Ashar, lalu setelahnya adalah shalat Isya dan Subuh, maka Maghrib itu adalah الْوُسْطَى (yang tengah)." Pendapat ini diperkuat oleh riwayat yang menyebutkan bahwa shalat Zhuhur disebut الأُولَى (shalat yang pertama).

Bagaimana pun, apa yang telah kami sebutkan itu yang paling kuat adalah hadits yang merangkaikannya yang telah kami kemukakan tadi. Namun demikian, indikasinya terbatas pada *nash* ini yang dijadikan dalil sebagai shalat Ashar. Keyakinan yang disimpulkan dari hadits ini lebih kuat daripada keyakinan yang disimpulkan dari hadits yang merangkaikan. Maka yang wajib bagi yang meneliti dan mencermatinya adalah menimbang dugaan dan melaksanakan yang lebih kuatnya.

Pembahasan kedua: Redaksi ثُمَّ صَلاَّهَا بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ (*Kemudian beliau melaksanakan shalat itu di antara Maghrib dan Isya*).

Ini mengandung dua kemungkinan. ***Pertama***: Perkiraannya adalah: Lalu beliau melaksanakannya di antara waktu Maghrib dan waktu Isya. ***Kedua***: Perkiraannya adalah: Lalu beliau melaksanakannya di antara shalat Maghrib dan shalat Isya. Berdasarkan perkiraan ini, maka hadits ini menunjukkan bahwa pengurutan shalat yang terlewat tidaklah wajib, karena beliau melaksanakannya –yakni shalat Ashar yang terlewat itu– setelah shalat Maghrib saat itu. Hal ini tidak sejalan dengan pendapat orang yang mewajibkan pengurutan, hanya saja pendalilan ini bertopang pada dalil yang dapat me-*rajih*-kan perkiraan ini –yakni perkataan kami: di antara shalat Maghrib dan shalat Ashar– daripada perkiraan yang pertama –yakni perkataan kami: di antara waktu Maghrib dan waktu Isya–. Jika ada dalil yang menguatkannya, maka benarlah pendalilan ini, tapi jika tidak, maka itu tetap samar. Dalam pen-*tarjih*-an ini –yang kami isyaratkan– merupakan lingkup pandangan dari segi kaidah bahasa Arab dan ilmu *bayan*. Ada riwayat yang menyatakan apa yang mengindikasikan *rajih*-nya perkiraan yang pertama, yaitu: Bahwa Nabi ﷺ memulai dengan shalat Ashar, lalu setelahnya beliau shalat Maghrib. Ini adalah hadits *shahih*, maka tidak layak menoleh kepada kemungkinan-kemungkinan dan pen-*tarjih*-an-pen-*tarjih*-an lain. *Wallahu a'lam.*

Hadits Ibnu Mas'ud yang dikemukakan setelah hadits ini juga menunjukkan, bahwa shalat Wustha adalah shalat Ashar, sebagaimana disebutkan di dalam haditsnya.

Redaksi حَبَسَ الْمُشْرِكُونَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَلاَةِ الْعَصْرِ حَتَّى احْمَرَّتْ الشَّمْسُ، أَوْ اصْفَرَّتْ (*Kaum musyrikin menahan Rasulullah ﷺ dari shalat Ashar hingga matahari memerah atau menguning*). Waktu menguning adalah waktu yang dimakruhkan shalat, sedangkan waktu yang terpilih adalah di luar itu. Maka shalat ini tidak boleh ditunda hingga keluar dari

waktu yang terpilih (*ikhtiar*). Ada riwayat yang menyebutkan, bahwa itu terjadi sebelum diturunkannya firman Allah *Ta'ala*, "*Jika kamu dalam keadaan takut (bahaya), maka salatlah sambil berjalan atau berkendaraan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 239). Maksudnya: Seandainya ayat ini telah diturunkan, tentu shalat dilaksanakan dalam kondisi takut sebagaimana petunjuk ayat ini.

Redaksi حَتَّى اصْفَرَّتِ الشَّمْسُ (*hingga matahari menguning*) diasumsikan adanya penyelisihan terhadap apa yang terdapat di dalam hadits pertama, yaitu pelaksanaan shalat di antara Maghrib dan Isya, namun sebenarnya tidak demikian, tapi tertahannya itu berlangsung hingga waktu tersebut, dan shalatnya tidak dilakukan kecuali setelah Maghrib, sebagaimana yang disebutkan di dalam hadits pertama. Kesibukan itu bisa karena sebab-sebab shalat atau lainnya, dan apa yang dilakukan oleh Rasulullah ﷺ menunjukkan bolehnya penundaan shalat hingga setelah terbenamnya matahari.

Hadits ini menunjukkan bolehnya mendoakan keburukan atas orang-orang kafir dengan doa seperti ini. Mungkin ada orang yang mengatakan, bahwa ini bisa menjadi pedoman karena tiak adanya periwayatan hadits dengan makna, karena Ibnu Mas'ud ragu antara kalimat: مَلَأَ اللهُ (*Semoga Allah memenuhi*) atau حَشَا اللهُ (*Semoga Allah memenuhi*), dan tidak mencukupkan dengan salah satu lafazhnya walaupun maknanya sama.

Jawabannya: Antara keduanya ada perbedaan, karena kalimat حَشَا اللهُ menunjukkan himpunan dan banyaknya bagian-bagian yang dipenuhi, tidak sebagaimana yang ditunjukkan oleh مَلَأَ. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa syarat riwayat dengan makna adalah kedua lafazhnya adalah sinonim, tidak ada satu pun yang kurang dari yang lainnya. Artinya, jika kita membolehkan dengan makna, maka tidak

diragukan lagi bahwa riwayat dengan lafazh adalah lebih utama, karena Ibnu Mas'ud mengupayakan yang lebih utama.

٥٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَعْتَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعِشَاءِ. فَخَرَجَ عُمَرُ، فَقَالَ: الصَّلاَةَ، يَا رَسُولَ اللهِ. رَقَدَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ. فَخَرَجَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ يَقُولُ: لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي -أَوْ عَلَى النَّاسِ- لأَمَرْتُهُمْ بِهَذِهِ الصَّلاَةِ هَذِهِ السَّاعَةَ.

50. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata: Nabi ﷺ menunda pelaksanaan shalat Isya hingga malam gelap, maka Umar keluar, lalu berkata, "Shalat, wahai Rasulullah, kaum wanita dan anak-anak sudah terlelap tidur." Maka beliau pun keluar sementara kepalanya meneteskan air, beliau bersabda, "*Seandainya tidak akan menyulitkan bagi umatku* – atau: *bagi manusia*–, *niscaya aku perintahkan mereka shalat ini pada waktu ini.*"[145]

Penjelasan:

Abdullah bin Abbas bin Abdul Muththalib bin Hasyim bin Abdu Manaf Abu Al Abbas, putera paman Rasulullah ﷺ, salah seorang pemuka sahabat dan ulama mereka. Dia juga disebut الْبَحْرُ (sang lautan) karena keluasan ilmunya. Meninggal di Thaif pada tahun 68 Hijriyah,

---

[145] HR. Al Bukhari, bab: Pengharapan, dengan lafazh ini dan di beberapa tempat yang berbeda serta dengan beberapa lafazh yang saling berdekatan; Muslim dan yang lainnya.

pada masa pemerintahan Ibnu Az-Zubair. Dia dilahirkan tiga tahun sebelum hijrah, demikian menurut Al Waqidi.

Ada beberapa pembahasan mengenai hadits ini:

Pertama: Dikatakan عَتَمَ اللَّيْلُ - يَعْتِمُ –dengan *kasrah* pada *taa`* (يَعْتِمُ)– apabila malam telah gelap. الْعَتَمَةُ artinya الظُّلْمَةُ (kegelapan). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa itu adalah sebutan untuk sepertiga malam yang pertama setelah terbenamnya lembayung (mega merah di ufuk barat). Demikian yang dinukil dari Al Khalil. Kata أَعْتَمَ, yakni دَخَلَ فِي الْعَتَمَةِ (memasuki waktu malam yang gelap), seperti halnya kata أَصْبَحَ (memasuki waktu pagi), أَمْسَى (memasuki waktu sore/petang) dan أَظْهَرَ (memasuki waktu zhuhur). Allah ﷻ berfirman, حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ hingga: وَحِينَ تُظْهِرُونَ "*Di waktu kamu berada di petang hari dan waktu kamu berada di waktu subuh....dan di waktu kamu berada pada petang hari dan di waktu kamu berada di waktu Zuhur.*" (Qs. Ar-Ruum [30]: 17-18).

Kedua: Orang-orang berbeda pendapat mengenai dimakruhkannya penamaan Isya dengan *'Atamah*, dan berdalih dengan hadits ini. Tentang pendalilan dengan hadits ini perlu ditinjau lebih jauh, karena kata أَعْتَمَ artinya memasuki waktu malam yang gelap, maksudnya adalah shalat di waktu tersebut, dan ini tidak berarti menamai Isya dengan *'Atamah*. Yang lebih *shahih* dari itu adalah berdalil dengan sabda Nabi ﷺ, لَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي الْعَتَمَةِ وَالصُّبْحِ (*Seandainya mereka mengetahui apa yang terdapat di dalam Isya dan Subuh* ...). Di antara mereka ada yang memakruhkan itu. Asy-Syafi'i berkata, "Aku menyukai agar shalat Isya tidak disebut *'Atamah*." Landasannya adalah hadits *shahih* dari Ibnu Umar: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَ تَغْلِبَنَّكُمُ الأَعْرَابُ عَلَى

اسْمِ صَلاَتِكُمْ، أَلاَ وَإِنَّهَا الْعِشَاءُ. وَلَكِنَّهُمْ يُعْتِمُونَ بِالإِبِلِ (*Janganlah sekali-kali orang-orang badui mengalahkan kalian dalam menamai shalat kalian. Ketahuilah, sesungguhnya itu adalah Isya. Akan tetapi mereka menangguhkan pemerahan unta*), yakni menangguhkan pemerahannya hingga sangat gelap. عَتَمَةُ اللَّيْلِ artinya ظُلْمَةُ اللَّيْلِ (gelapnya malam), sebagaimana yang telah kami kemukakan. Hadits ini menunjukkan maksud tersebut dari beberapa segi; **Pertama**: Bentuk larangan. **Kedua**: Apa yang terkandung di dalam kalimat: تَغْلِبَنَّكُمْ (*mengalahkan kalian*), kalimat ini mengandung ketidaksenangan terhadap penamaan ini, karena kecenderungan jiwa tidak suka dikalahkan. **Ketiga**: Di-*idhafah*-kannya shalat kepada mereka pada kalimat: عَلَى اسْمِ صَلاَتِكُمْ (*dalam menamai shalat kalian*), di sini terkandung tambahan lainnya. Bukankah ketika kita mengatakan, "Janganlah engkau dikalahkan oleh hartamu." Itu lebih menekankan daripada ungkapan: "Janganlah engkau dikalahkan oleh suatu harta." Atau "Pada harta itu?" karena *idhafah* itu menunjukkan pengkhususan dengannya.

Kemungkinan yang lebih mendekati kebenaran adalah bolehnya penamaan ini, namun yang lebih utama ditinggalkan. Telah kami kemukakan perbedaan antara status meninggalkan sesuatu lebih utama dengan statusnya yang makruh. Sedangkan yang menunjukkan pembolehannya adalah lafazh Rasulullah ﷺ. Adapun ketidak utamaannya adalah berdasarkan hadits tersebut. Sementara lafazh Asy-Syafi'i –yaitu perkatannya: Aku tidak suka– lebih mendekati apa yang kami sebutkan dari pendapat orang yang berkata dengan perkataan para sahabatnya, "Adalah dimakruhkan menyebutnya *'Atamah*."

Atau mengatakan, "Yang dilarang adalah dominasi atas penamaan. Yaitu selalu digunakan nama itu, atau keseringannya." Hal ini tidak bertentangan dengan penggunaan yang jarang (sedikit), dan

hadits ini termasuk kategori penggunaan yang sedikit, yakni sabda beliau ﷺ, وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِي الْعَتَمَةِ وَالصُّبْحِ (*Seandainya mereka mengetahui apa yang terkandung di dalam Isya dan Subuh*). Sementara hadits Ibnu Umar diartikan sebagai penamaan dengan itu secara dominan dan terus menerus.

Ketiga: Hadits ini menunjukkan bahwa yang lebih utama adalah mengakhirkan pelaksanaan shalat Isya. Telah kami kemukakan perbedaan pendapat ulama mengenai ini. Alasan pendalilannya adalah sabda Nabi ﷺ, لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ... (*Seandainya tidak akan menyulitkan bagi umatku* –atau: *bagi manusia*– ...), ini menunjukkan bahwa yang dituntut adalah pengakhirannya seandainya tidak ada kesulitan.

Keempat: Telah kami kemukakan, bahwa الْعَتَمَةُ adalah sebutan untuk sepertiga malam setelah terbenamnya lembayung (mega merah di ufuk barat). Maka kata أَعْتَمَ tidak bisa diartikan sebagai permulaan bagian waktu ini, karena permulaan bagiannya adalah setelah terbenamnya lembayung, dan tidak boleh melaksanakan shalat Isya di waktu tersebut. Jadi harus diartikan kepada bagian akhirnya, atau yang mendekati itu. Maka hal itu menyelisihi kebiasaan dan menjadi sebab perkataan Umar ﷺ, رَقَدَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ (kaum wanita dan anak-anak sudah pada tidur).

Kelima: Telah kami kemukakan mengenai sabda Nabi ﷺ, لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ (*Sekirakanya tidak akan menyulitkan bagi umatku, niscaya aku perintahkan mereka bersiwak untuk setiap shalat*), bahwa itu dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa perintah itu menunjukkan wajib. Maka anda bisa memperhatikan,

apakah lafazh ini dan lafazh itu sama dalam menunjukkan hal tersebut, atau tidak?

Saya katakan: Seseorang bisa mengatakan, bahwa itu tidak sama secara mutlak, karena di sana terdapat landasan dalilnya, sebab kalimat لَوْلَا menunjukkan penafian sesuatu karena keberadaan yang lainnya, sehingga mengindikasikan penafian hal tersebut karena adanya kesulitan, sedangkan hal yang dinafikan bukanlah hal yang dianjurkan karena telah ditetapkannya hal yang dianjurkan, maka hal yang dinafikan itu adalah perintah wajib. Maka terbuktilah bahwa perintah yang mutlak menunjukkan wajib. Jika kita menggunakan dalil ini di tempat ini, dan kami katakan bahwa hal yang dinafikan bukanlah hal yang dianjurkan –karena telah tetapnya hal yang dianjurkan– jelaslah pengesampingannya di sini bagi yang berpendapat bahwa didahulukannya pelaksanaan shalat Isya lebih utama berdasarkan dalil-dalil yang menunjukkannya.[146] Kecuali pendalilannya digabung dengan dalil-dalil di luar itu yang menunjukkan dianjurkannya penundaan,[147]

---

146 Seperti hadits Ibnu Umar secara *marfu'*: الْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّلَاةِ رِضْوَانُ اللهِ، وَالْآخِرُ عَفْوُ اللهِ (*Waktu shalat yang pertama adalah keridhaan Allah, dan waktu akhirnya adalah pemaafan Allah*), diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Ad-Daraquthni, di-*dha'if*-kan oleh Al Hafizh Al Mundziri; Hadits Ummu Farwah, dia berkata, "Rasulullah ﷺ ditanya, 'Amal apakah yang paling utama?' Beliau menjawab, الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا (*Shalat di awal waktunya*)."

HR. At-Tirmidzi dan Abu Daud. Di-*dha'if*-kan oleh At-Tirmidzi; Hadits Ibnu Mas'ud yang lalu. Semua keumuman ini tidak kuat untuk menyanggah hadits-hadits yang menunjukkan penangguhan shalat Isya.

147 Seperti hadits Jabir bin Samurah: "Nabi ﷺ melaksanakan shalat menyerupai shalat kalian. Beliau sedikit mengakhirkan shalat Isya setelah shalat kalian." HR. Muslim. Dia juga meriwayatkan dari hadits Umar: "Rasulullah ﷺ menunda shalat Isa pada suatu malam, hingga telah berlalu mayoritas malam dan orang-orang di masjid sudah pada tidur. Kemudian beliau keluar lalu shalat, lalu bersabda, إِنَّهُ لَوَقْتُهَا لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي (*Sesungguhnya*

maka itu menjadi lebih kuat daripada dalil-dalil yang menunjukkan didahulukannya itu, dan itu lebih didahulukan, sehingga gabungan itu semua menjadi dalil yang menunjukkan bahwa perintah itu menunjukkan wajib. Maka saat itu, benarlah hal itu berdasarkan penggabungan ini.

Keenam: Hadits ini menunjukkan bolehnya mengingatkan para pembesar, baik karena kemungkinan dia lalai atau untuk mendapatkan suatu faidah dari mereka dalam peringatan itu. Hal ini berdasarkan perkataan Umar, رَقَدَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ (*kaum wanita dan anak-anak sudah pada tidur*).

Ketujuh: Kemungkinan kalimat رَقَدَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ (*kaum wanita dan anak-anak sudah pada tidur*) kembali kepada orang-orang yang datang ke masjid di antara mereka, kerena tipisnya kemampuan mereka mengemban beban begadang. Maka hal itu diartikan bahwa mereka (sebagian wanita dan anak-anak) mendatangi masjid untuk shalat jamaah. Kemungkinan juga kembali kepada kaum wanita dan anak-anak yang ditinggalkan di rumah, sehingga kalimat رَقَدَ النِّسَاءُ (wanita wanita telah pada tidur ...) merupakan ungkapan rasa kasihan terhadap mereka karena lamanya menunggu.

---

itu adalah benar-benar waktunya seandainya tidak akan menyulitkan bagi umatku). Banyak sekali hadits yang menunjukkan pengakhiran shalat Isya hingga sepertiga malam dan hingga pertengahan malam, dan itu terdapat di dalam kitab-kitab induk, dari hadits Anas, Mu'adz bin Jabal, Abu Sa'id, Abu Musa dan Abu Hurairah.

٥١- عَنْ عائِشَةَ رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلاةُ، وَحَضَرَ الْعَشَاءُ، فَابْدَءُوا بِالْعَشَاءِ.

51. Dari Aisyah ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Apabila iqamah shalat telah dikumandangkan, sementara tiba waktu makan malam, maka mulailah dengan makan malam.*"

٥٢- وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ نَحْوَهُ.

52. Diriwayatkan dari Ibnu Umar dengan makna hadits yang sama.[148]

Penjelasan:

Alif dan *laam* pada lafazh الصَّلاةُ tidak tepat diartikan sebagai pencakupan, dan tidak tepat pula dimaknai sebagai pendefinisian (yakni: yang sudah diketahui), tapi semestinya diartikan sebagai shalat Maghrib, berdasarkan sabda beliau, فَابْدَءُوا بِالْعَشَاءِ (*maka mulailah dengan makan malam*), maka pengertian ini berarti mengeluarkan shalat siang hari dan menjelaskan bahwa bukan itu yang dimaksud. Tinggal ada keraguan antara shalat Maghrib dan Isya, maka adalah tepat mengartikannya sebagai shalat Maghrib, berdasarkan apa yang disebutkan pada sebagian riwayat: إذَا وُضِعَ الْعَشَاءُ وَأَحَدُكُمْ صَائِمٌ، فَابْدَءُوا بِهِ قَبْلَ أَنْ تُصَلُّوا (*Apabila makan malam telah disuguhkan sementara salah seorang kalian berpuasa, maka mulailah dengannya sebelum kalian shalat*), dan ini adalah hadits *shahih.*

148 HR. Al Bukhari dengan lafazh yang beragam, dan ini adalah salah satunya yang disebutkannya pada pembahasan tentang makanan.

Shahih juga hadits yang menyebutkan: فَابْدَءُوا بِهِ قَبْلَ أَنْ تُصَلُّوا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ (*maka mulailah dengannya sebelum kalian melaksanakan shalat Maghrib*). Hadits-hadits ini sebagiannya menafsirkan sebagian lainnya. Golongan Zhahiriyah mengambil zhahirnya hadits dalam mendahulukan makan daripada shalat, dan mereka menambahkan –sebagaimana yang dinukil dari mereka– dengan mengatakan, "Bila dia shalat maka shalatnya batal."

Adapun orang-orang yang bermadzhab *qiyas* dan pandangan, maka mereka memandang kepada makna hadits, dan memahami bahwa alasannya adalah kakacauan fikiran karena keinginan terhadap makanan. Hal ini telah dijelaskan oleh riwayat yang kami sebutkan tadi, yaitu pada sabda beliau, وَأَحَدُكُمْ صَائِمٌ (*sementara salah seorang kalian berpuasa*), maka silakan cermati maknanya. Karena ketika ada keinginan yang menyebabkan ketidakkhusyuan di dalam shalat, maka dahulukanlah makan, dan dicukupkan hanya sekadar yang dapat menawar rasa lapar. Sementara itu pendapat yang dinukil dari Malik: Dimulai dengan shalat terlebih dahulu, kecuali apabila berupa makanan yang ringan (makan sedikit, maka dahulukan makan).

Hadits ini juga dijadikan dalil, bahwa waktu Maghrib itu cukup lapang, sehingga jika ingin dimaksudkan sebagai kemutlakan kelapangan maka itu benar, namun perbedaan mengenai hal ini bukan masalah yang masyhur. Dan bila yang dimaksudkan dengan lapangnya waktu Maghrib ini hingga hilangnya mega merah (lembayung), maka pendalilan dengan ini perlu ditinjau lebih jauh, karena sebagian orang yang menyempitkan waktu Maghrib menjadikannya terbatas hanya sekadar waktu yang cukup untuk beberapa suapan yang menawar rasa lapar saja. Berdasarkan ini, maka waktu Mahgrib itu tidak lapang hingga terbenamnya mega merah. Adapun menurut pendapat yang benar

sebagaimana madzhab kami, bahwa waktunya lapang hingga terbenamnya mega merah. Adapun pembahasan ini sekadar pendalilan dari segi hadits ini.

Hadits ini juga dijadikan dalil bahwa shalat jamaah bukanlah kewajiban setiap individu di setiap saat. Ini benar jika maksudnya bahwa telah terhidangnya makanan –disertai dengan keinginan terhadapnya– merupakan udzur meninggalkan jamaah. Tapi jika maksudnya sebagai pendalilan bahwa itu bukan hal yang wajib tanpa udzur, maka itu tidak benar.

Hadits ini juga menunjukkan bahwa keutamaan menghadirkan hati (khusyu) di dalam shalat atas keutamaan shalat di awal waktu. Karena ketika keduanya (hidangan makan malam dan Shalat Maghrib) bertemu, maka Rasulullah ﷺ menganjurkan mendahulukan sarana yang bisa menghadirkan hati dalam pelaksanaan shalat daripada pelaksanaannya di awal waktu. Mereka yang mendalami makna ini juga tidak membatasi hukumnya hanya pada kondisi terhidangnya makanan, tapi mereka juga mengatakan demikian ketika adanya kondisi yang semakna dengan ini, yaitu keinginan terhadap makanan.

Yang benar dalam hal ini, bahwa bila makanan tidak dalam keadaan terhidang, dimana memungkinkan untuk dihidangkan dengan segera (atau memerlukan waktu yang agak lama), apakah setara dengan yang terhidang atau tidak? Kondisi yang pertama, tidak jauh hukumnya dengan hukum yang telah terhidang. Sedangkan kondisi yang kedua, yaitu lebih lambat dalam menghidangkannya, maka tidak bisa disamakan dengan yang terhidang. Karena terhidangnya makanan pasti menambah keinginan dan kecenderungan terhadapnya. Mungkin tambahan inilah yang menyebabkan pembuat syari'at lebih mendahulukan makanan daripada shalat. Maka tidak selayaknya menyetarakan dengannya apa

yang tidak sama dengannya, berdasarkan kaidah ushuliyah: "Bila status *nash* mencakup suatu sifat yang memungkinkan diberlakukan, maka tidak dikesampingkan."

٥٣- وَلِمُسْلِمٍ عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقُولُ: لاَ صَلاَةَ بِحَضْرَةِ طَعَامٍ، وَلا وَهُوَ يُدَافِعُهُ الأَخْبَثَانِ.

53. Riwayat Muslim dari Aisyah ﷺ, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tidak ada shalat dengan terhidangnya makanan, dan tidak pula dalam keadaan menahan kedua kotoran."*

Penjelasan:

Hadits ini lebih umum daripada hadits yang pertama. Maksudnya dari segi lafazh الصَّلاَةُ (shalat). Pandangan terhadap makna menunjukkan keumuman, dan itulah yang lebih sesuai dengan madzhab golongan Zhahiriyah. Telah kami kemukakan hal yang terkait dengan terhidangnya makanan.

الأَخْبَثَانِ adalah kotoran dan kencing. Dalam sebagian hadits keduanya dinyatakan secara gamblang. مُدَافَعَةُ الأَخْبَثَيْنِ (menahan kedua kotoran) bisa menyebabkan kurang sempurnanya suatu rukun atau syarat, atau tidak sama sekali. Jika menyebabkan itu, maka tidak boleh memasuki shalat dengan kondisi demikian. Bila memasuki shalat sementara ada rukun atau syarat yang kurang, maka kekurangan itu merusak shalatnya. Tapi bila tidak menyebabkan itu, maka pendapat yang masyhur adalah makruh.

Dinukil dari Malik, bahwa hal itu akan mempengaruhi shalat karena dia disibukkan dengan hal itu. Dia berkata, "Dia mengulang di waktu tersebut dan setelahnya." Sebagian sahabatnya menakwilkan, bahwa bila kondisi itu menyibukkannya –hingga dia tidak mengetahui (menyadari) bagaimana dia shalat–, maka dialah orang yang harus mengulang sebelum dan sesudah. Adapun bila hal itu menyibukkannya dengan kesibukkan hanya sedikit, yang tidak menghalanginya dari memenuhi batas-batasnya, dan shalat dengan manahan dorongan di bagian pelepasannya, maka dialah yang harus mengulang pada waktunya.

Al Qadhi Iyadh berkata, "Semuanya sepakat, bahwa orang yang mengalami hal dimana dia tidak dapat khusyu di dalam shalatnya dan tidak dapat tepat memenuhi batas-batasnya, maka dia tidak boleh (melakukannya), dan juga tidak boleh memasuki shalat, dan hendaknya dia memutuskan shalatnya jika mengalami hal itu di dalam shalatnya."

Penakwilan yang kami kemukakan tadi dan perkataan Al Qadhi Iyadh ini mengandung kesamaran. Yang benar adalah apa yang kami isyaratkan di awal, yaitu bila kondisi itu menghalangi suatu rukun atau syarat, maka tidak boleh melaksanakan shalat dengan kondisi itu, karena jika melakansakannya maka shalatnya rusak yang disebabkan oleh kurangnya rukun atau syarat. Dan bila tidak sampai demikian, maka hukumnya makruh, demikian bila dilihat dari segi maknanya, atau terlarang bila dilihat dari segi zhahirnya larangan ini. Hal ini tidak mengharuskan pengulangan menurut madzhab Asy-Syafi'i.

Adapun penakwilan yang menyebutkan, bahwa "Tidak mengetahui bagaimana dia shalat," atau apa yang dikatakan oleh Al Qadi Iyadh, "Bahwa orang yang mengalami hal dimana dia tidak dapat khusyu di dalam shalatnya." Jika yang dimaksud itu keraguan mengenai

suatu rukun maka hukumnya adalah hukum orang yang ragu dalam hal itu tanpa sebab ini, yaitu bertopang pada yang diyakini. Tapi bila maksudnya bahwa hal itu menghilangkan kekhusyuan secara keseluruhan, maka hukumnya adalah hukum orang yang shalat tanpa kekhusyuan. Sementara itu madzhab Jumhur berpendapat bahwa hal itu tidak membatalkan shalat.

Peerkataan Al Qadhi, "Dan tidak dapat tepat memenuhi batas-batasnya," jika maksudnya adalah tidak melakukannya sebagaimana yang diwajibkan kepadanya, maka itu telah dijelaskan sebagaimana telah kami sebutkan. Dan bila maksudnya tidak dapat khusyu, jika terjadinya hal itu karena ragu dalam melakukannya, maka hukumnya adalah hukum yang ragu dalam melakuan rukun, atau kurang syarat yang disebabkan oleh selain hal ini. Dan bila yang dimaksudnya selain itu yang terkait dengan hilangnya kekhusyuan, maka ini juga telah kami jelaskan.

Apa yang kami sebutkan ini adalah mengenai pengulangan shalat. Adapun mengenai bolehnya melaksanakan shalat (dengan kondisi itu), maka dikatakan, bahwa tidak boleh memasuki shalat yang tidak memungkinkan untuk mengingat pemenuhan rukun-rukun dan syarat-syaratnya.

Adapun apa yang diisyaratkan oleh sebagian mereka tentang dilarangnya melaksanakan shalat dengan manahan dorongan hajat (kotoran atau kencing), hal itu karena keluarnya najis dari tempatnya menyebabkannya seperti yang mengeluarkannya, dan itu menyebabkan batalnya thaharah, dan diharamkan melaksanakan shalat tanpa menakwilkan apa yang kami kemukakan. Menurutku, ini jauh dari mengena, karena itu berarti memunculkan sebab lain dalam membatalkan *thaharah* tanpa berdasarkan dalil yang jelas yang

menyatakan hal itu. Jika disandarkan kepada hadits ini, maka hadits ini tidak secara jelas menyebutkan bahwa sebabnya adalah apa yang disebutkannya itu, tapi intinya adalah bahwa itu sesuai atau memungkinkan. *Wallahu a'lam.*

٥٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْا قَالَ: شَهِدَ عِنْدِي رِجَالٌ مَرْضِيُّونَ -وَأَرْضَاهُمْ عِنْدِي عُمَرُ- أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الصَّلاَةِ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ.

54. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Telah bersaksi bagiku orang-orang yang diridhai –dan yang paling diridhai bagiku adalah Umar–, bahwa Nabi ﷺ melarang shalat setelah Subuh hingga terbitnya matahari, dan setelah Ashar hingga (matahari) terbenam."[149]

٥٥- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ، وَلاَ صَلاَةَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.

55. Dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, dari Rasulullah ﷺ, "*Tidak ada shalat setelah Subuh hingga meningginya matahari, dan tidak ada shalat setelah Ashar hingga terbenamnya matahari.*"[150]

---

149 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang waktu-waktu shalat; Muslim, Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

150 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, pada pembahasan: Waktu-waktu shalat; Muslim dan An-Nasa'i.

Penjelasan:

Hadits yang pertama sebagai sanggahan terhadap golongan Rafidhah mengenai apa yang mereka nyatakan tentang perbedaan antara ahli bait (keluarga Nabi ﷺ) dan para pemuka sahabat ﷺ.

Redaksi نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ (Beliau melarang shalat setelah Subuh), yaitu setelah shalat Subuh. وَبَعْدَ الْعَصْرِ (dan setelah Ashar), yaitu setelah shalat Ashar. Karena waktu-waktu yang dimakruhkan shalat padanya terbagi dua. ***Pertama***: Apa yang kemakruhannya terkait dengan pelaksanaan padanya, artinya, bila pelaksanaannya mundur (dari awal waktunya) maka tidak makruh melakukan shalat sebelumnya. Dan bila dimajukan diawal waktu maka makruh (melakukan shalat setelahnya). Yaitu pada shalat Subuh dan shalat Ashar. Berdasarkan ini maka waktu yang dimakruhkan berbeda dalam hal panjang dan pendeknya. ***Kedua***: Apa yang kemakruhannya terkait dengan waktu, seperti terbitnya matahari hingga meninggi, dan waktu *istiwa'* (matahari berada di atas tepat). Adalah tidak baik hukum pada hadits ini dikaitkan dengan waktu, karena memang harus dilaksanakan shalat Subuh dan shalat Ashar, jadi jelaslah bahwa maksudnya adalah setelah shalat Subuh dan setelah shalat Ashar.

Hadits ini diamalkan oleh para ulama. Diriwayatkan dari sebagian ulama terdahulu dan madzhab Azh-Zhahiriyah, bahwa ada perbedaan pendapat[151] pada sebagian masalahnya. Bila redaksi

---

[151] Dikatakan di dalam *Al Fath* (2/39) –setelah menyebutkan perkataan Ibnu Daqiq Al Id dan perkataan An-Nawawi yang menyatakan terjadinya ijma' tentang makruhnya shalat tanpa ada sebabnya pada waktu-waktu yang terlarang–, "Apa yang dinukilnya tentang ijma' dan kesamaan pendapat itu ada kritikan." Namun Dia tidak menjelaskan perbedaan pendapat yang diisyaratkan itu, hanya saja dia setelah mengkritik An-Nawawi –karena

penafian masuk kepada perbuatan di dalam lafazh-lafazh Rasulullah ﷺ, maka yang paling utama adalah mengartikannya sebagai penafian perbuatan syar'i, bukan sebagai penafian perbuatan riil. Jadi kalimat لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ (*Tidak ada shalat setelah Subuh*) adalah penafian shalat syar'i, bukan penafian yang riil. Kami katakan demikian, karena zhahirnya, bahwa pembuat syari'at menggunakan lafazh-lafazhnya sesuai dengan kebiasaannya, yaitu syar'i.

Lain dari itu, bila kita mengartikannya sebagai perbuatan riil –padahal itu tidak dinafikan–, maka kita perlu penyamaran untuk membenarkan lafazhnya, yaitu yang disebutkan dengan isyarat indikator. Tinggal pandangan bahwa lafazh tersebut umum, samar, atau jelas pada sebagian pengertiannya. Bila kita mengartikannya sebagai hakikat syar'i, maka kita tidak perlu penyamaran, sehingga itu lebih utama.

Dari pembahasan ini dapat dicermati pendapat para ahli fikih mengenai sabda Nabi ﷺ, لاَ نِكَاحَ إِلاَّ بِوَلِيٍّ (*Tidak ada nikah tanpa wali*), karena jika anda mengartikannya sebagai hakikat syar'i, maka anda tidak perlu menyamarkan, karena ini adalah penafian nikah syar'i. Tapi jika anda mengartikannya sebagai hakikat yang riil –padahal sebenarnya itu tidak dinafikan secara riil walaupun tanpa wali–, maka anda perlu penyamaran. Maka saat itu sebagian mereka menyamarkan "keabsahan" dan sebagian lainnya menyamarkan "kesempurnaan". Demikian juga sabda Nabi ﷺ, لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ (*Tidak ada puasa bagi yang tidak menetapkan niat puasa di malam hari*).

---

menyatakan ijma'– dia menceritakan dari sebagian salaf pendapat yang membolehkan secara mutlak, dan bahwa hadits-hadits yang melarang itu telah dihapus (hukumnya). Demikian juga yang dikatakan oleh Daud dan yang lainnya dari para penganut madzhab Azh-Zhahiriyah, dan itu pula yang dinyatakan oleh Ibnu Hazm. Sampai di sini apa yang dikemukakannya. Kemungkinan, inilah yang dimaksud oleh pensyarah.

Adapun hadits Abu Sa'id Al Khudri, yaitu Abu Sa'id Sa'd bin Malik bin Sinan, sedangkan Khudrah dari golongan Anshar. Pembahasan tentang hadits ini telah dikemukakan. Di dalam hadits ini ada tambahan dari apa yang terkandung di dalam hadits pertama, karena kemakruhannya berlangsung hingga meningginya matahari. Maksudnya bukan kemutlakan meninggi ke ufuk, tapi meninggi hingga hilangnya warna kekuning-kuningan pada matahari atau kemerah-merahannya. Yaitu meninggi sekadar satu atau dua tombak.[152] Kalimat لاَ صَلاَةَ (*tidak ada shalat*) di kedua hadits ini adalah bersifat umum mencakup semua shalat. Namun Asy-Syafi'i dan Malik mengkhususkannya sebagai shalat sunah, dan keduanya tidak mengatakan itu pada shalat-shalat fardhu yang terlewat, sehingga keduanya membolehkan pelaksanaannya di semua waktu. Sementara Abu Hanifah melarangnya. Ini lebih masuk kepada keumuman, hanya saja bertentangan dengan sabda Nabi ﷺ, مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا (*Barangsiapa yang ketiduran dari melaksanakan shalat atau lupa akan shalat maka hendaknya dia melaksanakan shalat itu apabila dia teringat akan itu*). Jadi beliau menjadikan teringatnya itu sebagai waktunya. Dalam suatu riwayat disebutkan: لاَ وَقْتَ لَهَا إِلاَّ ذَلِكَ (*tidak ada lagi waktunya selain itu*). Hanya saja, antara kedua hadits ini ada keumuman dan kekhususan dari satu segi, dimana hadits yang melarang shalat setelah Subuh dan setelah Ashar adalah khusus mengenai waktu, dan umum mengenai shalat. Sementara hadits yang menyinggung tentang ketiduran dan lupa adalah khusus mengenai shalat yang terlewat, dan umum mengenai waktu. Jadi masing-masing dari keduanya

---

[152] Perkiraannya dengan tombak, (riwayatnya) disebutkan oleh Muslim, Ahmad, Abu Daud dan An-Nasa'i dari hadits Ibnu 'Abasah.

bila saling disandingkan adalah bersifat umum dari satu segi, dan besifat khusus dari segi lainnya. Demikian yang perlu diketahui.

Pengarang *rahimahullah* berkata, "Mengenai masalah ini ada juga riwayat dari Ali bin Abu Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Umar, Abdullah bin Amr bin Al Ash, Abu Hurairah, Samurah bin Jundub, Salamah bin Al Akwa, Zaid bin Tsabit, Mu'adz bin Afra`, Ka'b bin Murrah, Abu Umamah Al Bahili, Amr bin Abasah As-Sulami, dan Aisyah ﷺ, serta Ash-Shunabihi, namun dia tidak pernah mendengar dari Nabi ﷺ.

Ali adalah Ali bin Abu Thalib, Amirul Mukminin, Abu Al Hasan. Nama ayahnya adalah Abu Thalib: Abdu Manaf. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa namanya adalah julukannya (*kunyahnya*). Ali ﷺ memiliki banyak sekali keutamaan yang tidak tersembunyi. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia memeluk Islam ketika berusia 13 tahun, atau 12 tahun, atau 15 tahun, atau 16 tahun, atau 10 tahun, atau 8 tahun. Ada banyak pendapat mengenai ini. Ali ﷺ terbunuh di Kufah pada tahun empat puluh Hijriyah, pada bulan Ramadhan.[153]

Abdullah bin Mas'ud bin Syamkh adalah Abu Abdurrahman, salah seorang ulama kalangan sahabat dan pemuka mereka. Meninggal di Madinah pada tahun 32 Hijriah.[154]

Abdullah bin Umar adalah Abu Abdurrahman Abdullah bin Umar bin Khaththab bin Nufail bin Abdul Uzza bin Riyah bin Abdullah

---

153 HR. Ahmad, Abu Daud dan An-Nasa'i: "Bahwa Nabi ﷺ melarang shalat setelah Ashar kecuali matahari masih tinggi." Riwayat An-Nasa'i: "Kecuali matahari masih putih cerah.".

154 Kemungkinan haditsnya yang diriwayatkan oleh Al Bukhari pada Bab orang yang adzab dan iqamah untuk setiap waktu (shalat), dan pada Bab Kapan shalat Subuh di Jam'.

bin Qurth bin Razah bin Adi bin Ka'b bin Murrah Al Adawi. Riyah (رِيَاح) –di dalam silsilah nasabnya– dengan *kasrah* dan setelahnya *yaa* ', huruf terakhir. Razah (رَزَاح) dengan *fathah* pada *raa* ' tanpa titik, dan setelahnya *zaay* ber-*fathah*. Abdullah bin Umar ﷺ meninggal pada tahun 73 Hijriyah.[155]

Abdullah bin Amr adalah Abu Muhammad –Pendapat lain menyebutkan: Abu Abdurrahman. Pendapat lain lagi menyebutkan: Abu Nushair (أبو نُصَيْر), dengan *dhammah* pada *nuun* dan *fathah* pada *shaad*– Abdullah bin Amr bin Al Ash bin Wail bin Hasyim bin Su'aid (سُعَيْد) – dengan *dhammah* pada *siin* dan *fathah* pada *'ain*– Ibnu Sahm As-Sahmi, salah seorang penghafal hadits generasi sahabat dan yang banyak meriwayatkan hadits dari Rasulullah ﷺ. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia meninggal pada malam peristiwa Al Harrah, sedangkan peristiwa Al Harrah terjadi pada hari Rabu, dua hari terakhir dari Dzulhijjah, tahun 63 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan 73 Hijriyah. Pendapat lain lagi menyebutkan selain itu.

Adapun Abu Hurairah, pembahasan mengenainya pernah dikemukakan.[156]

Samurah adalah Abu Abdurrahman –Pendapat lain menyebutkan: Abu Abdullah, atau Abu Sulaiman, atau Abu Sa'id–, Samurah bin Jundub (جُنْدُب) –dengan *dhammah* pada *daal*, dikatakan juga dengan *fathah* (جُنْدَب)– Ibnu Hilal, Al Fazari, sekutu kaum Anshar. Demikian yang dikatakan oleh Al Waqidi. Dia meninggal di Bashrah pada masa kekhalifahan Mu'awiyah, tahun 58 Hijriyah.

---

155 HR. Malik; Al Bukhari; Muslim dan An-Nasa'i: لاَ يَتَحَرَّى أَحَدُكُمْ، فَيُصَلِّي عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلاَ عِنْدَ غُرُوبِهَا (*Hendaknya seseorang dari kalian menyengaja sehingga shalat ketika terbitnya matahari dan tidak pula ketika terbenamnya*).

156 Haditsnya dikeluarkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Salamah bin Al Akwa adalah Salamah bin Amr bin Al Akwa. Dia dinisbatkan kepada kakeknya, Al Akwa' bin Sinan bini Abdullah. Salamah adalah orang Aslam, dijuluki Abu Muslim. Pendapat lain menyebutkan: Abu Iyas. Pendapat lain menyebutkan: Abu Amir. Dia salah seorang pemberani dari kalangan sahabat dan golongan utama mereka. Dia meninggal pada tahun 74 Hijriyah dalam usia 80 tahun.

Zaid bin Tsabit adalah Abu Kharijjah bin Zaid bin Tsabit bin Adh-Dhahhak bin Zaid Al Anshari An-Najjari. Suatu pendapat menyebutkan bahwa *kunyah*-nya adalah Abu Sa'id. Pendapat lain menyebutkan *kunyah*-nya Abu Abdurrahman. Dikatakan, bahwa ketika Rasulullah ﷺ tiba di Madinah, saat itu dia (Zaid bin Tsabit) berusia 11 tahun, dia ؓ termasuk para pemuka sahabat dan menonjol dalam ilmu faraidh. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia meninggal pada tahun 45 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan: 42 Hijriyah. Pendapat lain lagi menyebutkan: 43 Hijriyah. Pendapat lainnnya lagi menyebutkan selain itu.

Mu'adz Ibnu Afra` adalah Mu'adz bin Al Harits bin Rifa'ah bin Sawad –menurut Ibnu Ishaq–. Ibnu Hisyam berkata, "Dia adalah Mu'adz bin Al Harits Ibnu Afra` bin Al Harits bin Sawad bin Ghanm bin Malik bin An-Najjar." Musa bin Uqbah berkata, "Mu'adz bin Al Harits bin Rifa'ah bin Al Harits."[157]

---

157 HR. Al Baihaqi di dalam *Sunan*-nya dan Ishaq bin Rahwaih di dalam *Musnad*-nya –sebagaimana yang disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah*– : Dari Mu'adz bin Afra`: Bahwa dia thawaf setelah Ashar, atau setelah Subuh, dan tidak shalat (sunnah thawaf), lalu dia ditanya mengenai hal itu, maka dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang shalat setelah Subuh hingga terbitnya matahari, dan setelah Ashar hingga terbenam (matahari).".

Ka'b bin Murrah adalah Al Bahzi As-Sulami –menurut suatu pendapat–, dia meninggal di Syam pada tahun 59 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan selain itu.

Abu Umamah Al Bahili, namanya adalah Shuday bin Ajlan. صُدَيّ –dengan *dhammah* pada *shaad* tanpa titik, *fathah* pada *daal* dan *tasydid* pada *yaa'*–. Dia termasuk orang yang banyak meriwayatkan hadits. Meninggal di Syam pada tahun 81 Hijriyah. Pendapat lain menyebutkan, pada tahun 86 Hijriyah. Dia adalah orang terakhir yang meninggal di Syam dari kalangan para sahabat Rasulullah ﷺ, menurut pendapat sebagian mereka.

Amr bin Abasah adalah Abu Najih. Dikatakan juga Abu Sy'aib Amr bin Abasah (عَبَسَة) –dengan *fathah* pada *'ain* dan *baa'*, dimana *baa'* itu adalah setelah *'ain*– Ibnu Amir bin Khalid adalah seorang yang berasal dari Sulami. Dia berjumpa dengan Nabi ﷺ di masa awal Islam. Diriwayatkan darinya, bahwa dia pernah berkata, "Sungguh aku telah melihat diriku dalam keadaan aku seperempat Islam." Kemudian dia berjumpa beliau lagi setelah hijrah.[158]

Aisyah ﷺ, pembahasan mengenainya telah dikemukakan.[159]

---

158 HR. Ahmad; Muslim dan Abu Daud, dengan lafazh, *"Lakukanlah shalat Subuh, kemudian berhentilah shalat hingga terbitnya matahari dan meninggi."*

159 HR. Muslim; An-Nasa'i, dengan lafazh, "Sesungguhnya larangan Rasulullah ﷺ adalah beliau bersabda, *'Janganlah kalian sengaja menepatkan shalat kalian saat terbitnya matahari dan tidak pula saat terbenamnya. Karena sesunggunya matahari itu terbit di antara dua tanduk syetan'*. Muslim menambahkan, "Nabi ﷺ tidak pernah meninggalkan dua rakaat setelah Ashar." Ini bersama hadits Ali, menunjukkan bahwa itu selama matahari masih bersinar putih terang maka tidak apa-apa melakukan shalat, selama tidak dijadikan sebagai rutinitas, kecuali bagi Rasulullah SAW, karena saat itu beliau disibukkan oleh utusan Abdul Qais dari melakukan dua rakaat setelah Zhuhur, maka beliau mengqadhanya setelah Ashar, kemudian beliau

Ash-Shunabani adalah Abdurrahman bin Usailah, dinisbatkan kepada suatu kabilah dari Yaman. *Kunyah*-nya adalah Abu Abdullah. Dia memeluk Islam di masa Rasulullah ﷺ, lalu berusaha menjumpai beliau. Namun sesampainya di Al Juhfah, sampai berita tentang wafatnya Rasulullah ﷺ. Dia adalah seorang yang memiliki banyak keutamaan.

٥٦- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه جَاءَ يَوْمَ الْخَنْدَقِ بَعْدَ مَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَجَعَلَ يَسُبُّ كُفَّارَ قُرَيْشٍ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا كِدْتُ أُصَلِّي الْعَصْرَ حَتَّى كَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللهِ مَا صَلَّيْتُهَا. قَالَ: فَقُمْنَا إِلَى بُطْحَانَ، فَتَوَضَّأَ لِلصَّلاَةِ، وَتَوَضَّأْنَا لَهَا، فَصَلَّى الْعَصْرَ بَعْدَ مَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ. ثُمَّ صَلَّى بَعْدَهَا الْمَغْرِبَ.

56. Dari Jabir bin Abdullah: Bahwa Umar bin Khaththab datang pada hari (perang) Khandaq setelah terbenamnya matahari, lalu dia mencela orang-orang kafir Quraisy, dan berkata, "Wahai Rasulullah, hampir saja aku tidak shalat Ashar hingga matahari hampir terbenam." Maka Nabi ﷺ bersabda, "*Demi Allah, aku malah belum shalat.*" Lalu kami pun berdiri menuju Buthhan, lalu beliau wudhu untuk shalat dan

---

mendawamkannya, sebagaimana yang diriwayatkan dari Aisyah, "Tidaklah beliau masuk ke rumahku setelah Ashar kecuali beliau shalat dua rakaat.".

kami pun wudhu untuk shalat, lalu beliau shalat Ashar setelah terbenamnya matahari. Kemudian setelahnya beliau shalat Maghrib.[160]

Penjelasan:

Hadits Umar ini menunjukkan bolehnya mencela orang-orang musyrik berdasarkan persetujuan Rasulullah ﷺ terhadap Umar atas hal tersebut. Di dalam hadits ini tidak disebutkan lafazh celaan tersebut, maka hendaknya diartikan –kendatipun itu mutlak– sebagai perkataan yang tidak keji.

Redaksi يَا رَسُولَ اللهِ، مَا كِدْتُ أُصَلِّي الْعَصْرَ (*Wahai Rasulullah, hampir saja aku tidak shalat Ashar* ...) mengindikasikan bahwa dia melaksanakan shalat itu sebelum terbenamnya matahari, karena bila lafazh penafian masuk kepada كَادَ, maka mayoritasnya menunjukkan terjadinya perbuatan, sebagaimana di dalam firman Allah ﷻ, وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ *"Dan hampir saja mereka tidak melaksanakan perintah itu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 71), maka demikian juga di dalam hadits ini.

Sabda beliau ﷺ, وَاللهِ مَا صَلَّيْتُهَا (*Demi Allah, aku malah belum shalat*). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa di dalam kata sumpah terkandung belas kasihan dari beliau ﷺ kepada yang meninggalkannya. Intinya, bahwa sumpah ini sebagai penegasan untuk yang disumpahkan, sedangkan sumpah ini mengindikasikan terjauhnya kejadian yang disumpahkan, sampai-sampai seolah-olah tidak dipercaya terjadinya hal itu, maka beliau bersumpah atas terjadinya itu. Hal ini mengindikasikan

---

160 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat; Muslim, pembahasan: Shalat; An-Nasa'i dan At-Tirmidzi. Buthhan adalah suatu lembah di Madinah.

besarnya perkara meninggalkan shalat, dan ini melahirkan rasa kasihan beliau, atau yang mendekati maknanya.

Hadits ini menunjukkan tidak makruhnya ucapan: مَا صَلَّيْنَا (kami belum shalat), ini berbeda dengan apa yang difahami oleh sebagian orang. Nabi ﷺ meninggalkan shalat ini karena kesibukan beliau dengan peperangan, sebagaimana yang disebutkan secara jelas di dalam hadits lainnya, yaitu sabda beliau ﷺ, شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى (*Mereka telah menyibukkan kita dari shalat Wustha*). Sebagian ulama terdahulu berpedoman dengan ini tentang mengakhirkan shalat dalam kondisi takut hingga kondisi aman, dan para ahli fikih berpedoman dengan ini tentang mendirikan shalat dalam keadaan takut. Hadits ini berkenaan dengan perang Khandaq dan shalat khauf (shalat dalam kondisi takut) – pendapat lain menyebutkan disyari'atkan shalat Khauf ketika perang Dzat Ar-Riqa', yang terjadi setelah perang Khandaq–. Di antara orang ada yang menempuh pengertian lain, yaitu bahwa bila kesibukan itu menyebabkan lupa, maka meninggalkannya itu karena faktor lupa. Kemungkinan dalam hal ini perlu kejelasan yang menunjukkan kelupaan tersebut. Sebenarnya tidak demikian, tapi yang benar adalah mengaitkan hukum dengan hal yang disebutkan secara lafazh, yaitu karena kesibukan.

Redaksi فَقُمْنَا إِلَى بُطْحَانَ (*Lalu kami pun berdiri menuju Bathhan*), yaitu nama suatu tempat. Para ahli hadits-hadits mengatakannya dengan *dhammah* pada *baa'* dan *sukun* pada *thaa'* (بُطْحَان), sementara yang lainnya menyebutkannya dengan *fathah* pada *baa'* dan *kasrah* pada *thaa'* tanpa *dhammah* (بَطِحَان).

Redaksi فَتَوَضَّأَ لِلصَّلَاةِ وَتَوَضَّأْنَا لَهَا (*lalu beliau wudhu untuk shalat dan kami pun wudhu untuk shalat*). Ini mengindikasikan bahwa shalatnya

mereka bersama beliau ﷺ secara berjamaah, sehingga ini dijadikan dalil tentang melaksanakan shalat yang terlewat secara berjamaah.

Redaksi فَصَلَّى الْعَصْرَ (*lalu beliau shalat Ashar*) menunjukkan didahulukannya pelaksanaan shalat yang terlewat dalam mengqadha daripada shalat yang hadir. Menurut Malik, bahwa ini hukumnya wajib apabila jumlah shalat yang terlewat sedikit, yaitu yang kurang dari lima shalat. Sedangkan untuk yang lebih dari lima shalat, ada perbedaan pendapat. Menurut Asy-Syafi'i, bahwa itu wajib (didahulukan) secara mutlak. Jika hadits ini dipadukan dengan dalil yang menunjukkan bentangan waktu Maghrib hingga hilangnya mega merah, maka hadits ini tidak mengandung wajibnya pengurutan dalam mengqadha shalat yang terlewat, karena pelaksanaannya itu tidak menunjukkan wajibnya itu (pengurutan), demikian pendapat yang dipilih menurut para ahli ushul. Jika hadits ini dipadu dengan dalil yang menunjukkan sempitnya waktu Maghrib, maka ini menunjukkan wajibnya mendahulukan pelaksanaan shalat yang terlewat daripada shalat yang hadir dalam kondisi sempitnya waktu. Karena bila tidak wajib maka pelaksanaan shalat yang hadir tidak akan keluar dari waktunya karena melakukan yang tidak wajib. Maka hadits ini menunjukkan hukum pengurutan yang dibangun berdasarkan kuatnya salah satu dalil atas dalil lainnya mengenai rentang waktu Maghrib, atau berdasarkan pendapat bahwa perbuatan ini menunjukkan wajib.

BAB KEUTAMAAN SHALAT JAMA'AH DAN WAJIBNYA HAL ITU

٥٧ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صَلاَةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلاَةِ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً.

57. Dari Abdullah bin Umar ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Shalat jamaah lebih utama dua puluh tujuh derajat daripada shalat sendirian.*"[161]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi:

Pertama: Hadits ini dijadikan dalil atas sahnya shalat sendirian, dan bahwa berjamaah bukan sebagai syarat (sahnya shalat). Alasan pendalilan dari hadits ini adalah bahwa lafazh أَفْعَلُ (yakni dalam hadits ini: أَفْضَلُ) mengindikasikan adanya penyerta pada asalnya[162] dimana ada kelebihan pada salah satunya. Hal ini mengindikasikan adanya keutamaan dalam shalat sendirian, sedangkan yang tidak sah maka tidak ada keutamaan padanya.

---

161 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat dan dari beberapa jalur yang berbeda-beda; Muslim, pembahasan: Shalat; An-Nasa'i.

162 Di dalam naskah س dicantukan: Keutamaan.

Tidak ada ungkapan yang menyebutkan bahwa bentuk أفْعَل tanpa ada penyerta pada asalnya, karena yang demikian ini hanya dalam ungkapan mutlak, adapun adanya kelebihan berupa tambahan bilangan, maka itu mengindikasikan penjelasan, dan pasti di sana ada bagian berbilang yang menambahkan pada bagian-bagian lainnya, seperti ungkapan: Bilangan ini melebihi itu sekian dan sekian dari satuan. Jadi pasti ada asal bilangan dan bagian tertentu di sisi lain. Demikianlah contohnya. Mungkin yang lebih jelas dari ini apa yang disebutkan di dalam riwayat lainnya: تَزِيدُ عَلَى صَلَاتِهِ وَحْدَهُ، أَوْ تُضَاعَفُ (*melebihi shalatnya sendirian, atau dilipatgandakan*), karena hal ini mengindikasikan tetapnya sesuatu yang ditambahkan padanya, dan bilangan yang dilipatgandakan. Memang, bisa saja orang mengatakan, bahwa shalat sendirian tanpa udzur adalah tidak sah –yaitu pendapat Daud sebagaimana yang dinukil darinya–, dia mengatakan, "Kelebihan (keutamaan) itu terjadi antara shalat sendirian yang ada udzurnya dan shalat jamaah. Dan bukanlah suatu kemestian bila kita mendapati pengertian yang *shahih* untuk hadits ini melebihi itu."

Pendapat ini dijawab, bahwa lafazh الْفَذ bentuknya *mu'arraf* dengan *alif* dan *laam ta'rif*. Jika kita mengatakan sebagai keumuman, maka itu menunjukkan keutamaan shalat jamaah atas semua shalat sendirian, sehingga termasuk juga shalat sendirian yang tanpa udzur.

Kedua: Disebutkan di dalam hadits ini keutamaan بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً (*dua puluh tujuh derajat*), dan di dalam riwayat lainnya disebutkan: بِخَمْسٍ وَعِشْرِينَ جُزْءًا (*dua puluh lima bagian*). Suatu pendapat menyebutkan dalam penyingkronannya, bahwa derajat lebih sedikit daripada bagian, maka dua puluh lima bagian sama dengan dua puluh tujuh derajat. Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu berbeda sesuai dengan perbedaan jumlah jamaahnya dan sifat-sifat shalatnya, sehingga semakin

banyak jumlah jamaahnya maka semakin besar pahalanya. Pendapat lain menyebutkan, bahwa kemungkinan berbeda sesuai dengan perbedaan shalatnya, sehingga shalat yang lebih utama maka pahalanya juga lebih besar, sedangkan yang kurang dari yang lainnya maka pahalanya juga kurang dari yang lainnya.

Kemudian setelah itu dikatakan, bahwa tambahan itu untuk Subuh dan Ashar. Pendapat lain menyebutkan: untuk Subuh dan Isya. Pendapat lain menyebutkan: Kemungkinan itu berbeda sesuai dengan perbedaan tempatnya, seperti masjid dan selain masjid.

Ketiga: Ada pembahasan mengenai "derajat" ini, apakah ini bermakna shalat? Sehingga shalat jamaah setara dengan dua puluh lima shalat atau dua puluh tujuh shalat? Atau dikatakan, bahwa lafazh "derajat" dan "bagian" tidak mesti diukur dengan kadar shalat?

Pendapat pertama adalah yang benar, karena itu dilandasi oleh keterangan pada sebagian riwayat,[163] demikian juga lafazh تُضَاعَفُ (*dilipatgandakan*) mengindikasikan itu.

Keempat: Sebagian mereka berdalil dengan ini dalam menyatakan samanya shalat jamaah dalam hal keutamaan, inilah pendapat yang benar dalam madzhab Malik. Pendapat lain menyebutkan, bahwa hadits ini dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa tidak ada peran untuk qiyas dalam hal keutamaan. Intinya, bahwa bila haditsnya menunjukkan keutamaan dengan kadar tertentu sementara qiyas tidak berlaku, maka hal itu menunjukkan kesamaan dalam bilangan yang dikhususkan itu. Seandainya ini tetapkan dengan

---

[163] Tampaknya dia mengisyaratkan kepada apa yang diriwayatkan oleh Muslim pada sebagian jalur periwayatannya dengan lafazh: صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَعْدِلُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ مِنْ صَلَاةِ الْفَذِّ (*Shalat jama'ah setara dengan dua puluh lima shalat sendirian*).

dikatakan bahwa hadits ini menunjukkan keutamaan shalat jamaah dengan bilangan tertentu, maka tercakup olehnya setiap shalat jamaah, sehingga mencakup jamaah yang besar dan jamaah yang kecil, dan perkiraan pada keduanya sama, yaitu berdasarkan keumuman. Jika ditetapkan demikian, maka ini mengena.

Madzhab Asy-Syafi'i berpendapat bahwa bertambahnya keutamaan karena bertambahnya jamaah (yakni semakin banyak jamaah semakin banyak keutamannya), dan ini dinyatakan secara jelas di dalam hadits yang dikemukakan oleh Abu Daud: صَلاَةُ الرَّجُلِ مَعَ الرَّجُلِ أَفْضَلُ مِنْ صَلاَتِهِ وَحْدَهُ. وَصَلاَتُهُ مَعَ الرَّجُلَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ صَلاَتِهِ مَعَ الرَّجُلِ (*Shalatnya seseorang bersama orang lain adalah lebih utama daripada shalatnya sendirian. Dan shalatnya bersama dua orang adalah lebih utama daripada shalatnya bersama seseorang*) hingga akhir hadits. Jika ini *shahih* tanpa cacat, maka inilah yang menjadi landasannya.

٥٨- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلاَةُ الرَّجُلِ فِي جَمَاعَةٍ تُضَعَّفُ عَلَى صَلاَتِهِ فِي بَيْتِهِ وَفِي سُوقِهِ خَمْساً وَعِشْرِينَ ضِعْفاً، وَذَلِكَ: أَنَّهُ إِذَا تَوَضَّأَ، فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ. ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ لاَ يُخْرِجُهُ إِلاَّ الصَّلاَةُ لَمْ يَخْطُ خَطْوَةً إِلا رُفِعَتْ لَهُ بِهَا دَرَجَةٌ، وَحُطَّ عَنْهُ خَطِيئَةٌ. فَإِذَا صَلَّى لَمْ تَزَلِ الْمَلاَئِكَةُ تُصَلِّي عَلَيْهِ، مَا دَامَ فِي مُصَلاَّهُ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ، وَلا يَزَالُ فِي صَلاَةٍ مَا انْتَظَرَ الصَّلاَةَ.

58. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Shalatnya seseorang dalam jamaah dilipatgandakan atas shalatnya di*

rumahnya dan di pasarnya sebanyak dua puluh lima kali lipat. Demikian itu bahwa apabila dia berwudhu lalu membaguskan wudhunya, kemudian keluar ke masjid yang mana tidak ada yang mengeluarkannya kecuali shalat, maka tidaklah dia melangkah satu langkah pun kecuali diangkat baginya satu derajat, dan dihapuskan darinya satu kesalahan. Lalu apabila dia shalat, maka malaikat senantiasa mendoakannya selama dia di tempat shalatnya, 'Ya Allah, limpahkanlah shalawat kepadanya. Ya Allah, ampunilah dia'. Ya Allah, rahmatilah dia.' Dan dia (dianggap) tetap di dalam shalat selama dia menantikan shalat."[164]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi.

Pembahasan pertama: Seseorang bisa mengatakan, bahwa pahala yang ditetapkan ini tidak dapat diraih hanya dengan shalat jamaah di rumah. Demikian ini berdasarkan tiga kaidah berikut:

Pertama: Bahwa lafazhnya –yakni lafazh وَذَلِكَ (*Demikian itu*)– mengindikasikan alasan hukum sebelumnya. Ini cukup jelas, karena perkiraannya: وَذَلِكَ لأَنَّهُ (Demikian itu adalah karena), ini mengindikasikan alasannya, dan bentuk lafazh ini pada redaksi-redaksi yang serupa menunjukkan demikian.

Kedua: Bahwa obyek hukum harus ada alasannya padanya, ini merupakan hal yang disepakati, dan ini cukup jelas juga. Karena jika tidak ada alasan pada obyek hukum maka menjadi asing baginya, sehingga tidak terjadi alasan dengannya.

---

164 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, bab: Keutamaan jama'ah dan pada bab lainnya dengan lafazh-lafazh yang mendekati ini; Muslim, pembahasan: Shalat: Abu Daud; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Ketiga: Bahwa apa yang dihimpunkan pada suatu himpunan tidak akan mengantarkan pencapaiannya hanya dengan sebagiannya saja dari himpunan itu, kecuali ada dalil yang menunjukkan penafian dari sebagian himpunan itu dan tidak dianggapnya sebagian darinya sehingga keberadaannya sama dengan ketiadaannya, dan selebihnya dianggap. Jadi hukumnya tidak berlaku hanya pada sebagiannya saja.

Berdasarkan kaidah-kaidah ini, maka lafazh ini menunjukkan bahwa Nabi ﷺ menetapkan dilipatgandakannya shalat seseorang dalam jamaah atas shalatnya di rumahnya dan di pasarnya dengan kadar yang ditetapkan ini. Dan untuk itu beliau menetapkan alasan dengan gabungan hal-hal berikut, yaitu: Wudhu di rumah, membaguskan wudhunya, berjalan menuju shalat untuk meniggikan derajat, dan doanya malaikat baginya selama dia di tempat shalatnya. Karena hukum ini dilandasi oleh gabungan hal-hal tersebut, maka hal-hal tersebut harus ada pada obyek hukum. Jika semua itu ada, maka masing-masing darinya memberikan andil. Jadi asalnya tidak terjadi hukum itu tanpa hal-hal tersebut, sehingga orang yang shalat di rumahnya dengan berjamaah tidak akan mencapai sebagian dari himpunan ini di dalam shalatnya, yaitu berjalan yang meninggikan derajat dan menghapuskan kesalahan-kesalahan.

Konsekwensi qiyas, bahwa kadar pelipatgandaan ini tidak dicapai olehnya. Karena sifat ini –yakni berjalan ke masjid yang statusnya meninggikan derajat dan menghapuskan kesalahan-kesalahan– tidak mungkin dikesampingkan. Demikian konsekwensi qiyas pada lafazh ini, hanya saja hadits lainnya –yaitu yang menunjukkan berlakunya hukumnya atas shalat jamaah secara mutlak– mengindikasikan penyelisihan terhadap apa yang kami katakan, yaitu tercapainya kadar pahala ini oleh orang yang melakukan shalat jamaah

di rumahnya. Jadi pandangan ini berseberangan mengenai indikasi masing-masing dari kedua hadits yang menunjukkan kepada keumuman dan kekhususan. Diriwayatkan dari Ahmad ﷺ, bahwa itu tidak berarti mencakup pelaksanaan shalat jamaah di rumah-rumah, atau yang semakna dengan itu. Kemungkinan ini pandangan terhadap apa yang kami kemukakan.

Pembahasan kedua: Apa yang kami sebutkan tadi adalah perkara yang kembali kepada keutamaan antara shalat jamaah di masjid dan shalat sendirian. Lalu, apakah orang yang shalat di rumah-rumah secara berjamaah mencapai kadar pelipatgandaan ini atau tidak?

Yang tampak dari kemutlakan mereka adalah mencapainya. Aku tidak bermaksud bahwa tidak ada keutamaan shalat jamaah di rumah atas shalat sendirian di rumah, karena itu memang tidak diragukan lagi, akan tetapi pandangannya adalah mengenai, apakah keutamaan itu dengan kadar yang khusus ini atau tidak? Dan tidak mesti ketiadaan kadar keutamaan yang khusus ini berarti tidak tercapainya keutamaan secara mutlak.

Sementara itu perdebatan para sahabat Asy-Syafi'i mengenai pelaksanaan shalat jamaah dan di selain masjid: Apakah itu memenuhi yang diminta?[165]

Menurut sebagian mereka, bahwa tidak cukup melaksanakan jamaah di rumah-rumah untuk melaksanakan shalat fardhu, yakni jika kita katakan, bahwa shalat jamaah adalah fardhu kifayah. Sebagian mereka mengatakan, bahwa itu cukup jika masyhur, sebagaimana bila melakukan shalat jamaah di pasar, misalnya. Menurutku, yang pertama lebih benar, karena asal pensyari'atan adalah jamaah di masjid. Ini

---

165 Yakni gugurnya fardhu kifayah.

adalah kriteria yang berlaku, yang tidak dapat dikesampingkan. Masalah ini bukan yang kami kemukakan di awal, karena dalam hal ini ada pandangan mengenai apakah pemenuhan simbol terpenuhi dengan shalat jamaah di rumah-rumah atau tidak? Sedangkan yang kami bahas di awal, apakah shalat jamaah di rumah dilipatgandakan dengan kadar yang khusus ini atau tidak?

Pembahasan ketiga: Sabda beliau ﷺ, صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي جَمَاعَةٍ تُضَعَّفُ عَلَى صَلَاتِهِ فِي بَيْتِهِ وَفِي سُوقِهِ (*Shalatnya seseorang dalam jamaah dilipatgandakan atas shalatnya di rumahnya dan di pasarnya*). Perbedaan pandangan di sini: Apakah shalatnya dalam jamaah di masjid lebih utama daripada shalatnya di rumahnya dan di pasarnya secara berjamaah, atau melebihi shalatnya yang sendirian? Haditsnya mengindikasikan, bahwa shalatnya di masjid secara berjamaah lebih utama dengan kadar keutamaan ini daripada shalatnya di rumahnya dan dipasarnya baik secara berjamaah maupun sendirian. Karena sabda beliau ﷺ, صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي جَمَاعَةٍ (*Shalatnya seseorang dalam jamaah*) diartikan sebagai shalat jamaah di masjid, karena penimpalnya (kebalikannya) adalah shalat di rumahnya dan di pasarnya. Jika kita berlakukan berdasarkan kemutlakan lafazhnya, maka tidak terjadi penimpalan (kebalikan), karena bagian sesuatu adalah bagian darinya, dan itu bathil. Jika itu diartikan sebagai shalatnya di masjid, maka sabda beliau ﷺ, صَلَاتُهُ فِي بَيْتِهِ وَسُوقِهِ (*shalatnya di rumahnya dan di pasarnya*) bersifat umum mencakup yang sendirian dan yang berjamaah. Sebagian mereka mengisyaratkan penisbatan ini kepada shalat sendirian di masjid dan di pasar, berdasarkan pertimbangan riwayat yang menyebutkan, bahwa الْأَسْوَاقُ مَوْضِعُ الشَّيَاطِينِ (*pasar-pasar adalah tempat para syetan*), maka shalat di pasar derajatnya kurang, seperti halnya shalat di tempat-tempat yang dimakruhkan karena penempatan para syetan, seperti kamar

mandi. Apa yang dikatakannya ini –karena yang ditetapkan itu di pasar– tidak menepiskan di rumah, maka tidaklah sama keutamaan shalat di rumah secara berjamaah dengan keutamaan shalat di pasar secara berjamaah, yaitu pada kadar keutamaan yang tidak terdapat kecuali dengan riwayat. Karena asalnya, apa yang mengandung kerusakan tertentu tidak sama dengan apa yang tidak mengandung kerusakan tesebut.

Demikian yang terkait dengan konotasi lafazh, namun yang benar berdasarkan konotasi redaksinya, bahwa maksudnya adalah lebih utamanya shalat jamaah di masjid daripada shalatnya di rumahnya dan di pasarnya secara sendirian. Seakan-akan ini adalah bentuk mayoritas, bahwa orang yang tidak menghadiri jamaah di masjid maka dia shalat sendirian.

Dengan demikian tertepiskanlah kerumitan yang kami kemukakan, yaitu berupa tidak samanya shalat di rumah secara berjamaah dengan shalat di pasar secara berjamaah. Demikian ini, karena orang yang menerapkan makna pasar disertai dengan pelaksanaan jamaah di sana, dan menjadikannya sebagai sebab kurangnya nilai berjamaah di sana dibanding berjamaah di masjid, semestinya dia menyamakan apa yang mengandung kerusakan tertentu dengan apa yang tidak mengandung kerusakan tersebut pada kadar keutamaan. Adapun jika kita menjadikan keutamaan antara shalat jamaah di masjid dan shalat jamaah di rumah dan di pasar sendirian, maka sifat "pasar" di sini dikesampingkan, tidak diberlakukan (tidak dianggap). Maka tidaklah sama antara apa yang mengandung kerusakan dengan apa yang mengandung kerusakan pada kadar keutamannya. Hal yang menguatkan ini, bahwa mereka tidak menyebutkan pasar di antara tempat-tempat yang dimakruhkan untuk shalat. Dengan demikian,

berarti adalah berbeda dengan kamar mandi (tempat mandi; kamar kecil) yang memang telah ditetapkan demikian.

Pembahasan keempat: Telah kami kemukakan, bahwa kriteria-kriteria (sifat-sifat untuk mendapat keutamaan) yang diperhitungkan tidak dikesampingkan, maka hendaknya diperhatikan kriteria-kriteria yang disebutkan di dalam hadits ini, mana yang dapat diperhitungkan dan mana yang tidak.

Tentang sifat (kriteria) laki-laki (yakni penggunaan lafazh الرَّجُل), maka dianjurkan juga bagi wanita untuk pergi ke masjid, karena kedudukan wanita disamakan dengan kedudukan laki-laki. Itu disebabkan karena kriteria laki-laki bila dikaitkan dengan urusan pahala suatu amal tidak diberlakukan (diperhitungkan sifat laki-lakinya) secara syar'i. Adapun wudhu yang dilakukan di rumah tidak termasuk dalam sebuah alasan (keutamaan dalam berjamaah). Sedangkan wudhu saja (tanpa batasan kriteria di rumah), maka ini diberlakukan karena sesuai, namun apakah yang dimaksud adalah sekadar suci atau melakukan *thaharah* (bersuci)?

Ada pandangan mengenai ini. Yang lebih kuat adalah yang kedua, bahwa pembaruan wudhu dianjurkan. Namun yang benar, bahwa sabda beliau ﷺ, إِذَا تَوَضَّأَ (*apabila dia berwudhu*) tidak dibatasi dengan perbuatan, tapi sebagai mayoritas atau sebagai contoh. Sedangkan membaguskan wudhu, maka ini harus diberlakukan, dan berdasarkan ini bahwa yang dimaksud adalah melakukan *thaharah* (bersuci). Namun masih ada hal yang dikatakan tadi, yaitu sebagai bentuk mayoritas atau sebagai contoh.

Kemudian tentang berangkat menuju shalat, ini mengindikaskan keluar (berangkat) untuk shalat. Hal ini telah disebutkan secara jelas di dalam hadits lainnya: لاَ يَنْهَزُهُ إِلاَّ الصَّلاَةُ (*tidak ada yang mendorongnya selain*

shalat), jadi ini kriteria yang diberlakukan. Adapun tentang shalatnya bersama jamaah, tentu saja ini harus diberlakukan, karena inilah obyek hukumnya.

Pembahasan kelima: الْخُطْوَةُ -dengan *dhammah* pada *khaa'*- (langkah) adalah apa yang di antara kedua kaki orang yang berjalan. Sedangkan dengan *fahtah* (yakni: الْخَطْوَةُ) artinya perbuatan (langkah). Adapun yang disebutkan di dalam hadits ini adalah dengan *fathah*, karena maksudnya adalah perbuatan orang yang berjalan.

٥٩- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَثْقَلُ الصَّلاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ: صَلاةُ الْعِشَاءِ، وَصَلاةُ الْفَجْرِ. وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهَا لأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا. وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِالصَّلاةِ فَتُقَامَ، ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ، ثُمَّ أَنْطَلِقَ مَعِي بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزَمٌ مِنْ حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لاَ يَشْهَدُونَ الصَّلاةَ، فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ بِالنَّارِ.

59. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Shalat yang paling berat bagi orang-orang munafik adalah shalat Isya dan shalat Subuh. Seandainya mereka mengetahui apa yang ada pada keduanya, niscaya mereka mendatangi keduanya walaupun dengan merangkak. Sungguh aku pernah berkeinginan memerintahkan shalat lalu didirikan, kemudian aku perintahkan seorang lelaki lalu shalat mengimami orang-orang, kemudian aku bertolak bersama sejumlah lelaki yang membawa bara kayu bakar menuju orang-orang yang tidak ikut shalat, lalu aku bakar rumah mereka dengan api."*[166]

---

166 HR. Al Bukari di lebih dari satu tempat dengan beragam lafazh; Muslim dengan lafazh ini pada bab: Wajibnya shalat jama'ah; Abu Daud; An-Nasa'i

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi.

Pertama: Sabda beliau ﷺ, أَثْقَلُ الصَّلَاةِ (*Shalat yang paling berat*) diartikan sebagai shalat jamaah, walaupun tidak disebutkan di dalam lafazhnya namun konteksnya menunjukkan demikian. Sabda beliau, لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا (*niscaya mereka mendatangi keduanya walaupun dengan merangkak*), dan sabda beliau, وَلَقَدْ هَمَمْتُ (*Sungguh aku pernah berkeinginan*) hingga: لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ (*yang tidak ikut shalat*), semua ini mengindikasikan bahwa maksudnya adalah menghadiri shalat jamaah di masjid.

Kedua: Beratnya kedua shalat ini bagi orang-orang munafik karena kuatnya dorongan untuk tidak menghadiri jamaah di kedua shalat ini, dan kuatnya hal yang memalingkan dari menghadirinya. Berkenaan dengan shalat Isya, demikian itu karena merupakan waktu istirahat di rumah dan berkumpul bersama keluarga, serta berpadunya kegelapan malam dan kebutuhan terhadap istirahat setelah lelah bekerja di siang hari. Sedangkan Subuh, karena itu merupakan waktu enaknya tidur. Jika di musim dingin, itu merupakan waktu yang lebih berat lagi, karena jauhnya jarak dari matahari dan malam yang panjang. Sementara di musim panas, itu merupakan waktu yang dingin dan istirahat dari dampak panasnya matahari karena telah terjauhkan dari sengatannya. Karena kuatnya hal yang memalingkan dari perbuatan itu (menghadiri shalat jamaah itu), maka hal itu terasa berat bagi orang-orang munafik. Bagi orang mukmin yang keimanannya sempurna, maka dia mengetahui tambahan pahala karena bertambahnya kesulitan,

---

dan Imam Ahmad. Di dalam naskah aslinya dicantumkan dengan lafazh: فِي رِجَالٍ.

sehingga hal-hal tersebut malah mendorongnya untuk melakukan perbuatan ini (menghadiri shalat jamaah tersebut), sebagaimana hal itu memalingkan orang-orang munafik dari itu. Karena itulah Nabi ﷺ bersabda, وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا (*Seandainya mereka mengetahui apa yang ada pada keduanya*), yakni ganjaran dan pahala, لأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبْوًا (*niscaya mereka mendatangi keduanya walaupun dengan merangkak*). Ini sebagaimana yang kami katakan, bahwa kesulitan-kesulitan ini malah menjadi pendorong bagi orang beriman untuk melakukannya.

Ketiga: Para ulama berbeda pendapat mengenai jamaah di selain shalat Jum'at. Suatu pendapat menyatakan bahwa itu sunnah. Pendapat lain menyebutkan bahwa itu fardhu kifayah, ini merupakan salah satu pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i dan Malik. Pendapat lain lagi menyebutkan, bahwa itu *fardhu 'ain* (wajib atas setiap individu).

Mereka berbeda pendapat mengenai ini. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa itu adalah syarat sahnya shalat. Pendapat ini diriwayatkan dari Daud. Ada juga yang mengatakan, bahwa itu suatu riwayat dari Ahmad. Adapun pendapat yang dikenal darinya, bahwa itu *fardhu 'ain*, namun bukan syarat. Maka orang yang mengatakan bahwa itu *wajib 'ain* (wajib atas setiap individu), dia telah berdalih dengan hadits ini. Karena bila dikatakan bahwa itu fardhu kifayah, maka kewajiban ini diterapkan berdasarkan perbuatan Rasulullah ﷺ dan orang-orang yang bersamanya. Dan bila dikatakan bahwa itu sunnah, maka orang yang meningalkan sunnah tidak boleh dibunuh. Karena itu jelaslah, bahwa itu adalah *fardhu 'ain*.

Ada perbedaan pendapat mengenai jawaban hal ini menjadi beberapa pendapat. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa ini berkenaan dengan orang-orang munafik. Hal ini dikuatkan oleh apa yang disebutkan di dalam hadits *shahih*: لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَجِدَ عَظْمًا سَمِينًا، أَوْ مِرْمَاتَيْنِ

حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ (*Seandainya seseorang dari mereka mendapati tulang yang gemuk atau sepasang kikil yang bagus, niscaya dia mengikuti [shalat] Isya*), dan ini bukanlah sifat orang-orang yang beriman, apalagi para pemuka mereka, yaitu para sahabat. Jika itu berkenaan dengan orang-orang munafik, maka pembakaran itu untuk kemunafikan, bukan karena meninggalkan jamaah, sehingga tidaklah tepat pendalilan itu. Al Qadhi Iyadh ﷺ berkata, "Telah dikatakan, bahwa ini berkenaan dengan orang-orang beriman. Adapun orang-orang munafik, maka Nabi ﷺ telah berpaling dari mereka, karena beliau mengetahui batin mereka, sebagaimana beliau tidak memperdulikan mangkirnya mereka dalam peperangan dan tidak memperingatkan mereka sebagaimana beliau memperingatkan Ka'b dan kawan-kawannya dari golongan orang-orang yang beriman."

Saya katakan: Demikian ini jika meninggalkan penghukuman terhadap orang-orang munafik dianggap wajib atas Rasulullah ﷺ, maka saat itu tidak dilaksanakan penghukuman mereka dengan pembakaran ini. Karena itu semestinya perkataan ini diartikan berkenaan dengan orang-orang yang beriman. Kita bisa mengatakan, bahwa menghukum orang-orang munafik dan meninggalkan penghukuman mereka dibolehkan bagi Nabi ﷺ, dan beliau diberi pilihan untuk itu (melakukannya atau tidak). Berdasarkan ini, maka tidak mesti redaksi ini diartikan untuk orang-orang yang beriman, karena bisa jadi itu untuk orang-orang munafik, karena Nabi ﷺ dibolehkan menghukum mereka. Sementara berpalingnya beliau dari mereka (yakni tidak memperdulikan mereka), tidak menunjukkan wajibnya hal tersebut atas beliau. Kemungkinan sabda beliau ﷺ –ketika beliau diminta menghukum mati sebagian mereka–, لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ (*Jangan sampai orang-orang mengatakan bahwa Muhammad membunuh sahabat-sahabatnya sendiri*), mengindikasikan bahwa beliau diberi pilihan, sebagaimana yang

kami sebutkan tadi. Karena jika memang beliau diwajibkan tidak membunuh mereka, tentu jawabannya adalah dengan menyebutkan larangan syar'i, yakni bahwa beliau tidak halal membunuh mereka. Di antara yang menguatkan pendapat yang menyebutkan bahwa itu berkenaan dengan orang-orang munafik, menurutku adalah redaksi hadits ini dari awalnya, yaitu sabda beliau ﷺ, أَثْقَلُ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِيْنَ (*Shalat yang paling berat bagi orang-orang munafik*).

Alasan lainnya bahwa ini memang berkenaan dengan orang-orang munafik, bahwa orang bisa mengatakan, bahwa Nabi ﷺ pernah berkeinginan membakar, ini menunjukkan pembolehannya, sementara meninggalkan pembakaran itu menunjukkan bolehnya meninggalkan itu. Jadi telah berpadu pada kaum itu bolehnya membakar dan bolehnya meninggalkan pembakaran itu. Perpaduan ini tidak terjadi pada orang-orang yang beriman, karena itu adalah hak Allah ﷻ.

Di antara jawaban terhadap argumen orang-orang yang menyatakan (bahwa shalat jamaah adalah) *wajib 'ain* (wajib atas setiap individu), adalah apa yang dikatakan oleh Al Qadhi Iyadh *rahimahullah*, "Haditsnya sebagai hujjah terhadap Daud, bukan hujjah baginya. Karena Nabi ﷺ pernah berkeinginan, namun beliau tidak melakukannya. Dan karena beliau tidak memberitahu mereka, bahwa orang yang meninggalkan jamaah, maka shalatnya tidak sah." Inilah letak penjelasannya.

Aku katakan: Yang pertama, sangat lemah jika Al Qadhi menganggap bahwa hadits ini berkenaan dengan orang-orang yang beriman, karena Nabi ﷺ tidak pernah berkeinginan kecuali sesuatu yang dibolehkan baginya utnuk melakukannya jika beliau melakukannya.

Adapun yang kedua, yaitu perkataannya, "Dan karena beliau tidak memberitahu mereka, bahwa orang yang meninggalkan jamaah,

maka shalatnya tidak sah." Inilah letak penjelasannya. Orang bisa mengatakan, bahwa penjelasan itu bisa berupa *nash* dan bisa berupa indikasi. Karena Nabi ﷺ mengatakan, وَلَقَدْ هَمَمْتُ ... (*Sungguh aku pernah berkeinginan* ... hingga akhir hadits), maka ini menunjukkan wajibnya menghadiri jamaah atas mereka. Jika dalilnya menunjukkan bahwa apa yang wajib di dalam ibadah biasanya merupakan syarat di dalamnya, maka ketika Nabi ﷺ menyebutkan keinginan ini, berarti ini menjadi bukti kelazimannya, yaitu wajib menghadiri, yaitu sebagai dalil persyaratannya. Sehingga penyebutan keinginan ini merupakan bukti kelazimannya, dan di dalam penjelasan tidak disyaratkan berupa nash, sebagaimana yang telah kami katakan. Hanya saja, hal ini tidaklah sempurna kecuali dengan penjelasan bahwa apa yang diwajibkan di dalam ibadah maka itu merupakan syarat di dalamnya. Telah dikatakan, bahwa itulah yang mayoritasnya (biasanya demikian). Namun karena kewajiban terkadang terlepas dari persyaratan, maka Ahmad berpendapat –dalam pendapat yang lebih kuat di antara dua pendapatnya–, bahwa berjamaah adalah wajib *'ain*, tanpa syarat.

Di antara jawaban terhadap pendalilan orang-orang yang mewajibkan shalat jamaah atas setiap individu (yakni menghukuminya sebagai wajib *'ain*), bahwa ada perbedaan pendapat mengenai shalat dimana Nabi ﷺ berkeinginan melakukan hukuman atas hal itu. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa itu adalah shalat Isya, dan pendapat lain menyebutkan, bahwa itu adalah shalat Jum'at. Ada riwayat yang menyebutkan penghukuman atas masing-masing dari keduanya sebagai penafsiran hadits ini. Pada sebagian riwayat disebutkan: الْعِشَاءُ، أَوْ الْفَجْرُ (Isya atau Subuh). Jika itu shalat Jum'at –padahal berjamaah dalam shalat Jum'at adalah syarat–, maka tidak tepatlah dalil wajibnya jamaah secara mutlak di selain shalat Jum'at. Hal ini memerlukan pengkajian terhadap hadits-hadits yang menerangkan shalat tersebut, apakah itu

shalat Jum'at, ataukah Isya, ataukah Subuh? Jika haditsnya berbeda-beda, maka dikatakan untuk masing-masingnya, dan jika haditsnya satu namun jalur periwayatannya berbeda, maka benarlah jawaban ini. Jika tidak ada *tarjih* antara sebagian riwayat-riwayat itu dengan sebagain lainnya, dan tidak memungkinkan semuanya disebutkan, maka meninggalkan sebagian perawi adalah benar, yaitu dikatakan bahwa Nabi ﷺ memaksudkan salah satu dari kedua shalat itu, yakni shalat Jum'at, atau Isya –misalnya–. Berdasarkan asumsi bahwa itu shalat Jum'at, maka tidak tepatlah dalilnya. Namun berdasarkan asumsi bahwa itu adalah shalat Isya, maka tepatlah dalilnya. Jika ragu akan hal itu, maka pendalilannya berhenti.

Di antara yang digarisbawahi di sini, bahwa ancaman dengan pembakaran ini bila terkait dengan shalat tertentu –yaitu shalat Isya, atau shalat Jum'at , atau shalat Subuh–, maka itu menunjukkan wajibnya berjamaah pada shalat-shalat tersebut. Maka konsekwensi madzhab Zhahiriyah adalah: Tidak menunjukkan wajibnya hal itu di selain pada shalat-shalat tersebut, demikian sebagai pelaksanaan berdasarkan zhahirnya dan meninggalkan maknanya. Kecuali sabda beliau ﷺ, أَنْ آمُرَ بِالصَّلَاةِ فَتُقَامَ (*memerintahkan shalat lalu didirikan*) diartikan sebagai umumnya shalat. Maka saat itu perlu mendudukkan (memperhitungkan) lafazh hadits itu, redaksinya dan apa yang ditunjukkannya. Lalu lafazh الصَّلَاةِ (shalat) dibawakan kepadanya jika ingin memastikan dan mencari kebenaran. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Sabda beliau, وَلَقَدْ هَمَمْتُ... (*Dan sungguh aku pernah berkeinginan ...*) hinnga akhir hadits, disimpulkan darinya mendahulukan ancaman daripada hukuman. Rahasianya, bahwa bila kerusakan bisa ditangkal dengan teguran yang ringan maka cukup dengan itu tanpa melakukan yang lebih berat.

٦٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَأْذَنَتْ أَحَدَكُمْ امْرَأَتُهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلا يَمْنَعُهَا. قَالَ: فَقَالَ بِلالُ بْنُ عَبْدِ اللهِ: وَاللهِ لَنَمْنَعُهُنَّ. قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللهِ، فَسَبَّهُ سَبًّا سَيِّئًا، مَا سَمِعْتُهُ سَبَّهُ مِثْلَهُ قَطُّ، وَقَالَ: أُخْبِرُكَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُ: وَاللهِ لَنَمْنَعُهُنَّ؟ وَفِي لَفْظٍ لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ مَسَاجِدَ اللهِ.

60. Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, *"Jika isteri salah seorang kalian meminta izin ke masjid maka janganlah melarangnya."* Lalu Bilal bin Abdullah berkata, "Demi Allah, kami akan melarang mereka." Lalu Abdullah mendatanginya, lalu mencelanya dengan celaan yang buruk, aku tidak pernah mendengar celaannya yang seperti itu (sebelumnya), dan dia berkata, "Aku memberitahumu dari Rasulullah ﷺ, sementara engkau malah mengatakan, 'Demi Allah kami akan melarang mereka?'"

Dalam redaksi lainnya disebutkan, *"Janganlah kalian melarang para hamba perempuan Allah (pergi ke) masjid-masjid Allah."*[167]

---

[167] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang beragam, namun ini bukan salah satunya; Muslim; Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ahmad bin Hanbal.
Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath*, "Aku tidak pernah melihat kisah ini –yakni kisah Bilal bin Abdullah bersama ayahnya– disebutkan dari jalur-jalur dimana Al Bukhari meriwayatkan hadits ini. Namun pengarang *Al Umdah* mengesankan kebalikannya, dan tidak seorang pun dari para pensyarahnya yang menyinggung hal itu. Kemungkinan Al Bukhari meringkasnya karena ada perbedaan mengenai nama anaknya Abdullah bin Umar.

Penjelasan:

Hadits ini jelas menyebutkan larangan mencegah kaum wanita dari (mendatangi) masjid-masjid bila mereka meminta izin.

Redaksi di dalam riwayat lainnya: لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ (*Janganlah kalian melarang para hamba perempuan Allah*) juga mengindikasikan permintaan mereka untuk keluar, karena larangan itu terjadi setelah ada faktornya. Larangan mencegah (melarang) mereka dari keluar (ke masjid) menunjukkan bolehnya hal itu bagi mereka. Sebab jika hal itu terlarang, tentu beliau tidak akan melarang kaum lelaki mencegah (melarang) mereka darinya (dari mendatangi masjid-masjid). Hadits ini bersifat umum mencakup semua kaum wanita, namun para ahli fikih mengkhususkannya dengan sejumlah syarat dan kondisi, di antaranya: Hendaknya mereka (wanita) tidak mengenakan wewangian. Syarat ini disebutkan di dalam hadits. Pada sebagian riwayat disebutkan: وَلْيَخْرُجْنَ تَفِلاَتٍ (*Dan hendaknya mereka keluar tanpa mengenakan wewangian*). Pada sebagian lainnya disebutkan: إِذَا شَهِدَتْ إِحْدَاكُنَّ الْمَسْجِدَ فَلاَ تَمَسَّ طِيْبًا (*Apabila salah seorang dari kalian [kaum wanita] mendatangi masjid, maka janganlah dia mengenakan minyak wangi*). Pada sebagian lainnya disebutkan: إِذَا شَهِدَتْ إِحْدَاكُنَّ الْعِشَاءَ فَلاَ تَطَيَّبْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ (*Apabila salah seorang dari kalian [kaum wanita] mengikuti (shalat) Isya, maka janganlah dia menggunakan wewangian pada malam tersebut*). Termasuk الطِّيْبُ (minyak wangi; pewangi) adalah semua yang tercakup oleh maknanya. Dilarangnya mengenakan wewangian saat itu karena bisa menimbulkan hasrat dan syahwat kaum lelaki, bahkan bisa juga menjadi sebab yang membangkitkan syahwat wanita juga. Maka semua yang semakna

---

HR. Muslim dari jalur lainnya dari Ibnu Umar, dan dia menyebut anaknya itu adalah Bilal, lalu menyebutkan kisahnya. Dengan demikian anda bisa tahu, bahwa lafazh ini tidak terdapat di dalam riwayat Al Bukhari.

dengan ini tercakup oleh ini. Adalah *shahih* bahwa Nabi ﷺ bersabda, أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَصَابَتْ بَخُورًا فَلاَ تَشْهَدْ مَعَنَا الْعِشَاءَ الآخِرَةَ (*Wanita mana pun yang mengenakan wewangian, maka janganlah dia mengikuti shalat Isya yang akhir bersama kami*). Termasuk dalam hal ini adalah pakaian yang indah, dan mengenakan perhiasan yang menampakkan hiasannya (keindahannya).

Perkataan Aisyah ؓ di dalam *Ash-Shahih*, "Seandainya Rasulullah ﷺ melihat apa yang dilakukan oleh kaum wanita setelah ketiadaannya, niscaya beliau melarang mereka (mendatangi) masjid-masjid sebagaimana dilarangnya kaum wanita Bani Israil." Perkataan ini diartikan oleh sebagian mereka dengan pengertian tadi, yakni mengenakan pakaian yang indah, mengenakan wewangian dan perhiasan.

Di antara yang dikhususkan sebagian mereka pada hadits ini, bahwa larangan pergi ke masjid adalah bagi wanita yang cantik lagi terkenal. Di antaranya juga yang disebutkan sebagian mereka yang mengindikasikan pengkhususan adalah: Di malam hari. Disebutkan di dalam kitab Muslim apa yang mengindikasikan makna ini, karena pada sebagian jalur periwayatannya disebutkan: لاَ تَمْنَعُوا النِّسَاءَ مِنَ الْخُرُوجِ إِلَى الْمَسَاجِدِ بِاللَّيْلِ (*Janganlah kalian melarang kaum wanita dari keluar ke masjid-masjid di malam hari*). Jadi pembatasan kriteria malam hari mengindikasikan apa yang dikatakan itu.

Di antaranya juga mengenai penkhususan hadits ini, bahwa hendaknya mereka tidak berbaur dengan kaum lelaki.

Secara umum, rotasi semua ini adalah pandangan terhadap makna. Maka apa konotasinya tercakup makna pelarangan maka ditetapkan keluar dari cakupan hadits ini dan mengkhususkan keumuman dengannya. Dalam hal ini ada tambahan, yaitu bahwa *nash-*

nya tercakup oleh sebagian yang mengindikasikan pengkhususan, yaitu tidak mengenakan wangi-wangian.

Suatu pendapat menyebutkan, bahwa hadits ini mengandung dalil yang menunjukkan bahwa laki-laki boleh melarang isterinya keluar kecuali dengan seizinnya. Demikian ini bila disimpulkan dari pengkhususan larangan keluar ke masjid, dan berdasarkan konotasinya, ini mengindikasikan bolehnya melarang keluar ke selain masjid.

Pandangan ini disanggah, bahwa ini adalah pengkhususan hukum dengan julukan, sedangkan pengertian julukan adalah lemah menurut para ahli ushul.

Dalam hal ini bisa dikatakan, bahwa laki-laki melarang wanita keluar adalah perkara yang masyhur dan biasa, dan mereka mengakui itu. Adapun dikaitkannya hukum ini dengan masjid untuk menerangkan bagian yang dibolehkan dan mengeluarkannya dari lingkup larangan yang telah berlangsung lagi diketahui. Maka selain itu tetap pada status terlarang. Berdasarkan ini, maka laki-laki melarang isterinya keluar ke selain masjid diambil dari batasan hukum ini dengan masjid saja.

Dalam hal ini bisa juga dikatakan pandangan lain, yaitu bahwa di dalam sabda Nabi ﷺ, لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللهِ مَسَاجِدَ اللهِ (*Janganlah kalian melarang para hamba perempuan Allah [pergi ke] masjid-masjid Allah*) terkandung kondisi yang mengindikasikan pembolehan. Yaitu status mereka sebagai إِمَاءُ اللهِ (para hamba perempuan Allah) bila dikaitkan dengan keluarnya mereka ke masjid-masjid Allah. Karena itu ungkapan dengan lafazh إِمَاءُ اللهِ (para hamba perempuan Allah) mengesankan ungkapan dengan lafazh النِّسَاءُ (wanita) di dalam jiwa, bila itu dikatakan. Jika itu sesuai, maka memungkinkan sebagai alasan pembolehan, tapi jika tidak, maka tidak berlaku hukumnya. Karena hukum menjadi hilang (tidak berlaku)

karena hilangnya (ketiadaannya) alasan. Yang dimaksud dengan ketiadaan di sini tidak keluar ke masjid, yakni untuk shalat.

Dari pengingkaran Abdullah bin Umar terhadap anaknya dan celaannya terhadapnya disimpulkan sebagai teguran keras bagi orang yang berpaling dari As-Sunnah hanya berdasarkan pandangannya belaka dan mengikuti hawa nafsunya saja. Dan juga ini sebagai didikan seseorang bagi anaknya, walaupun anaknya itu sudah dewasa, dalam rangka merubah kemungkaran. Dan juga sebagai didikan dari orang alim bagi yang belajar kepadanya bila dia mengatakan apa yang tidak pantas.

Redaksi فَقَالَ بِلَالُ بْنُ عَبْدِ اللهِ (*Lalu Bilal bin* Abdullah *berkata*). Ini riwayat Ibnu Syihab dari Salim bin Abdullah. Disebutkan di dalam riwayat Warqa` bin Umar, dari Mujahid, dari Ibnu Umar, "Lalu berkatalah anaknya yang bernama Waqid." Abdullah bin Umar memiliki banyak anak lelaki, termasuk di antarnya Bilal, dan termasuk juga Waqid.

٦١– عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَهَا، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ، وَرَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ.

وَفِي لَفْظٍ: فَأَمَّا الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ وَالْجُمُعَةُ: فَفِي بَيْتِهِ.

وَفِي لَفْظٍ: أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ: حَدَّثَتْنِي حَفْصَةُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ يُصَلِّي سَجْدَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ بَعْدَمَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ. وَكَانَتْ سَاعَةً لاَ أَدْخُلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا.

61. Dari Abdullah bin Umar ﵄, dia berkata, "Aku shalat bersama Rasulullah ﷺ dua rakaat sebelum Zhuhur, dua rakaat setelahnya, dua rakaat setelah Jum'at, dua rakaat setelah Maghrib, dan dua rakaat setelah Isya."[168]

Di dalam redaksi lain disebutkan, "Adapun Maghrib, Isya dan Jum'at, dilakukan di rumahnya."

Dalam redaksi lainnya lagi disebutkan: Bahwa Ibnu Umar berkata, "Hafshah menceritakan kepadaku, bahwa Nabi ﷺ biasa shalat dua rakaat ringan setelah terbitnya fajar. Dan itu adalah saat dimana aku tidak pernah masuk ke tempat Nabi ﷺ di waktu tersebut."

Penjelasan:

Hadits ini terkait dengan shalat-shalat sunnah rawatib yang dilakukan sebelum dan setelah shalat fardhu, dan menunjukkan kepada beberapa di antaranya. Didahului dan diakhirinya shalat-shalat fardhu dengan shalat-shalat sunnah mengandung makna yang tepat. Didahuluinya shalat fardhu dengan sunna-sunnah rawatib, itu karena manusia sibuk dengan urusan-urusan dunia dan sebab-sebabnya, sehingga jiwanya dapat menyesuaikan dari kondisi yang tadinya dalam kondisi jauh dari kehadiran hati dan kekhusyuan di dalam ibadah yang

---

[168] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab: Shalat *tathawwu'* dua (raka'at)-dua (raka'at), dan juga di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang beragam; Muslim; Abu Daud; An-Nasa'i; At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

merupakan ruhnya. Jika didahului dengan sunnah-sunnah sebelum yang fardhu, maka jiwanya akan terfokus kepada ibadah dan menyesuaikan dengan kondisi yang mendekati kekhusyuan, sehingga dapat memasuki yang fardhu dalam kondisi yang baik, yang tidak dapat dicapai seandainya tidak didahului oleh sunnah. Karena jiwa cenderung menyesuaikan dengan apa yang sedang dialaminya, apalagi jika banyak dan lama. Lahirnya kondisi yang menafikan apa yang sebelumnya terkadang menghapus dampak kondisi sebelumnya atau melemahkannya. Adapun yang terkandung di balik sunnah-sunnah rawatib setelahnya, sebagaimana yang disebutkan di dalam khabar, bahwa itu karena amalan-amalan sunnah merupakan penutup kekurangan-kekurangan yang terdapat pada amalan-amalan yang fardhu. Jika ada suatu amalan fardhu yang kurang, maka amalan sunnah itulah yang menutupi kekurangan tersebut.

Banyak hadits yang menyebutkan tentang bilangan-bilangan rakaat secara beragam, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Madzhab-madzhab para ahli fikih juga beragam dalam memilih bilangan-bilangan dan rawatib itu. Yang diriwayatkan dari Malik, bahwa tidak ada batasan waktu dalam hal itu. Sementara sahabatnya, Ibnu Al Qashim, mengatakan, bahwa yang menetapkan batasan waktu dalam hal ini adalah orang-orang Irak.

Yang benar –*wallahu a'lam*– dalam masalah ini –yakni hadits-hadits yang menyinggung tentang *tathawwu'* dan amalan-amalan sunnah yang tidak terikat–, bahwa setiap hadits *shahih* yang menunjukkan dianjurkannya suatu bilangan di antara bilangan-bilangan ini, atau suatu bentuk dari bentuk-bentuk ini, atau suatu amalan tambahan di antara amalan-amalan tambahan ini, maka itu diamalkan dalam hal penganjurannya. Kemudian tingkat yang dianjurkan itu berbeda-beda.

Dalil yang menunjukkan penegasannya –baik karena selalu dilakukan atau banyak dilakukan, atau karena kuatnya konotasi lafazh dalam menunjukkan penekanan hukumnya, ataupun karena dikuatkan oleh hadits lainnya atau hadits-hadits yang mengenainya– maka tingkatnya tinggi dalam status penganjurannya. Adapun yang kurang dari itu, maka tingkatnya setelah itu. Sedangkan hadits yang tidak mencapai tingkat *shahih*, jika itu hadits *hasan* maka diamalkan, selama tidak bertentangan dengan hadits *shahih* yang lebih kuat darinya, namun tingkatnya kurang dari tingkat yang kedua tadi, yakni yang *shahih* yang tidak dilaksanakan terus-menerus, atau yang lafazhnya tidak menegaskan penuntutannya. Adapun hadits yang *dha'if* tidak termasuk di dalam cakupan topik ini, jika itu memunculkan simbol di dalam agama, maka itu terlarang, dan bila tidak, maka harus dicermati lebih mendalam. Mungkin bisa dikatakan, bahwa itu dianjurkan karena termasuk kategori keumuman yang mengarahkan kepada perbuatan baik dan penganjuran shalat. Bisa juga dikatakan, bahwa kekhususan dengan waktu atau kondisi atau bentuk dan perbuatan khusus ini perlu dalil khusus yang mengindikasikan penganjurannya dengan kekhususannya itu. Ini lebih mendekati kebenaran. *Wallahu a'lam*. Berikut beberapa hal yang perlu diperhatikan:

Pertama: Mengenai apa yang kami katakan terkait dengan hadits *dha'if*, bahwa kemungkinan dapat diamalkan karena tercakup oleh keumumannya. Syaratnya: Tidak ada dalil yang melarangnya yang lebih khusus dari keumuman itu. Misalnya: Shalat yang disebutkan di malam Jum'at pertama dari bulan Rajab. Tidak ada hadits yang *shahih* mengenai ini dan tidak pula yang *hasan*. Maka orang yang ingin melakukannya –karena menganggap tercakup oleh keumuman yang menunjukkan keutamaan shalat dan tasbih– adalah tidak tepat, karena telah diriwayatkan secara *shahih*, bahwa Nabi ﷺ "Melarang

mengkhususkan malam Jum'at dengan shalat malam." Ini lebih khusus daripada keumuman yang menunjukkan keutamaan shalat secara mutlak.

Kedua: Bahwa kemungkinan yang kami katakan itu –yakni kemungkinan tercakup oleh keumuman itu– maksudnya adalah pelaksanaannya, bukan menghukumi dengan menganjurkan sesuatu yang khusus dengan bentuknya yang khusus. Karena menghukumi dengan menganjurkannya dalam bentuk yang khusus itu memerlukan dalil syar'i yang menunjukkannya, dan itu harus ada. Beda halnya bila dilakukan berdasarkan anggapan bahwa itu termasuk kebaikan-kebaikan yang tidak dikhususkan dengan waktu tersebut dan tidak pula dengan bentuk atau cara tersebut. Inilah yang kami maksudkan tentang kemungkinannya itu.

Ketiga: Kami telah melarang mengada-ada sesuatu yang merupakan simbol (syiar) di dalam agama. Contohnya: Apa yang dilakukan oleh golongan Rafidhah mengenai hari raya ketiga yang mereka sebut *Id Al Ghadir*. Demikian juga berkumpul dan penyelenggaraan syiarnya pada waktu tertentu dengan cara tertentu, itu tidak pernah ditetapkan secara syar'i. Yang mendekati itu, bahwa ibadah yang berasal dari syariat mendapat pahala dengan cara yang khusus (tertentu), lalu sebagian orang ingin melakukan hal lain yang tidak pernah ditunjukkan oleh syariat, dengan anggapan bahwa itu tercakup oleh keumumannya. Ini tidak benar, karena yang dominan dalam ibadah adalah ketaatan, dan landasannya adalah *tauqif* (berdasarkan *nash*). Bentuk ini, dimana tidak ada dalil yang menunjukkan makruhnya hal itu atau yang melarangnya. Adapun jika ada dalil yang menunjukkan demikian, maka lebih kuat dalam melarangnya, dan lebih kuat daripada yang pertama. Kemungkinan

contohnya adalah apa yang disebutkan mengenai mengangkat tangan dalam qunut, karena memang diriwayatkan secara *shahih* tentang mengangkat tangan di dalam berdoa secara mutlak. Karena itu sebagian ahli fikih mengatakan untuk mengangkat tangan ketika qunut, karena qunut adalah doa, sehingga tercakup oleh dalil yang menunjukkan dianjurkannya mengangkat tangan dalam berdoa. Sementara yang lainnya mengatakan, bahwa itu makruh, karena yang dominan dalam cara ibadah adalah ketaatan dan landasannya adalah *tauqif* (berdasarkan *nash*), sementara shalat dipelihara dari tambahan perbuatan yang tidak disyariatkan di dalamnya. Karena tidak ada hadits yang valid mengenai mengangkat tangan di dalam qunut, maka dalil yang menunjukkan keharusan memelihara shalat dari perbuatan yang tidak disyariatkan adalah lebih khusus daripada dalil yang menunjukkan pengangkatan tangan di dalam berdoa.

Keempat: Apa yang kami sebutkan mengenai larangan: Terkadang itu berupa larangan *tahrim* (mendekati haram), dan terkadang berupa larangan *karahah* (makruh). Kemungkinannya itu berbeda-beda sesuai dengan apa yang difahami dari syariat mengenai ancaman terhadap mengada-ada (dalam ibadah), bila dikaitkan dengan jenis itu atau keringanan itu. Bukankah anda dapat melihat, bahwa ketika kita melihat hal-hal baru yang berkaitan dengan urusan-urusan dunia, maka itu tidak sama dengan hal-hal baru yang berkaitan dengan hukum-hukum cabang? Kemungkinannya –yakni hal-hal baru yang berkaitan dengan urusan-urusan dunia– asalnya tidak makruh, bahkan di antaranya yang dinyatakan tidak makruh. Tapi bila kita melihat hal-hal baru yang berkaitan dengan hukum-hukum cabang, maka itu tidak sama dengan hal-hal baru yang berkaitan dengan pokok-pokok akidah.

Inilah yang bisa dikemukakan pada topik ini, kendati itu termasuk hal-hal rumit yang kuat karena tidak adanya standar berdasarkan norma-norma yang telah dikemukakan bagi para pendahulu. Orang-orang saling berbeda pendapat dalam masalah ini dengan perbedaan yang sangat menonjol, sampai-sampai terjadi kepadaku, bahwa salah seorang dari kalangan ulama madzhab Malik[169] berjalan di suatu malam di antara malam-malam yang dianjurkan (ibadah di dalamnya) –yakni yang tedapat di bulan Rajab, atau di bulan Sya'ban– melewati suatu kaum yang melaksanakan shalatnya, dan kaum yang menantikan Muharram atau serupanya atau yang mendekatinya. Lalu dia menilai baiknya perihal orang-orang yang menantikan Muharram daripada perihal orang-orang yang melakukan shalat di malam tersebut. Untuk itu dia beralasan, bahwa orang-orang yang menantikan Muharram mengetahui bahwa mereka telah melakukan kemaksiatan, lalu mereka mengharapkan ampunan dan taubat bagi mereka. Sedangkan orang-orang yang shalat di malam tersebut –kendati menurutnya itu terlarang– meyakini bahwa mereka di dalam ketaatan, namun mereka tidak bertaubat dan tidak memohon ampun.

Perbedaannya di sini kembali kepada point yang telah kami sebutkan, yaitu memasukkan sesuatu yang khusus ke dalam keumuman, atau mencari dalil khusus untuk sesuatu yang khusus itu. Kecenderungan ulama madzhab Malik adalah kepada yang kedua ini. Diriwayatkan juga dari sebagian ulama salaf apa yang menguatkannya di beberapa tempat. Bukankah anda melihat bahwa Ibnu Umar ﷺ berkata tentang shalat Dhuha, "Sesungguhnya itu adalah bid'ah." Karena menurutnya tidak ada dalil yang valid mengenainya, dan dia tidak memandangnya

---

169 Di dalam anotasi naskah aslinya dicatumkan: Yaitu Abu Al Qasim Al Husain bin Al Jubab As-Sa'di.

dimasukkan ke dalam keumuman doa. Demikian juga yang diriwayatkan At-Tirmidzi dari perkataan Abdullah bin Mughaffal kepada anaknya mengenai men-*jahr*-kan (menyaringkan) bacaan *basmalah*, "Hendaknya engkau tidak mengada-ada." Dan dia tidak memandang untuk memasukkan ke dalam dalil umum. Begitu juga riwayat dari Ibnu Mas'ud ﷺ sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Mu'jam*-nya dengan sanadnya dari Qais bin Abu Hazim, dia berkata, "Diceritakan kepada Ibnu Mas'ud seorang penutur cerita yang duduk di malam hari dan mengatakan kepada orang-orang, 'Ucapankalah ini, ucapkanlah ini'. Maka Ibnu Mas'ud berkata, 'Jika kalian melihatnya, maka beritahulah aku'. Lalu (ketika mereka melihatnya) mereka memberitahunya, lalu Ibnu Mas'ud mendatanginya sambil menutup wajahnya, lalu berkata, 'Siapa yang mengenaliku maka dia telah mengetahuiku, dan siapa yang tidak mengetahuiku, maka aku adalah Abdullah bin Mas'ud. Kalian tahu bahwa kalian benar-benar lebih mendapat petunjuk daripada Muhammad ﷺ dan para sabatnya, yakni atau sesungguhnya kalian ini benar-benar bergantung kepada dosa kesesatan'." Dalam riwayat lainnya disebutkan, "Sungguhnya kalian telah melakukan bid'ah yang sangat zhalim, atau sungguh kalian telah melebihi ilmu Muhammad ﷺ." Demikian Ibnu Mas'ud, dia mengingkari perbuatan itu, kendatipun memungkinkan untuk memasukkannya ke dalam keumuman fadhilah dzikir, seperti juga yang kami kemukakan mengenai qunut dan menyaringkan bacaan *basmalah* yang termasuk tambahan di dalam ibadah.

Kelima: Pengarang menyebutkan hadits Ibnu Umar dalam pembahasan: Shalat jamaah, namun tidak tampak korelasinya. Jika dia meyakini perkataan Ibnu Umar, "Aku shalat bersama Rasulullah ﷺ," maknanya bahwa dia bersama-sama dengan beliau di dalam melakukan shalat, maka pendalilan atas hal itu tidak kuat, karena kebersamaan

secara mutlak lebih umum daripada kebersamaan di dalam shalat, walaupun itu memungkinkan.

Di antara yang menunjukkan bahwa dia tidak bermaksud itu, bahwa setelah itu dia mengemukakan hadits Aisyah ﵂, bahwa dia berkata, "Nabi ﷺ tidak pernah sangat menjaga amalan-amalan tambahan yang lebih menonjol daripada pelaksanaan dua rakaat fajar." Di dalam suatu lafazh Muslim disebutkan: رَكْعَتَا الْفَجْرِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا (*Dua rakaat fajar lebih baik daripada dunia dan semua yang ada padanya*). Dan ini tidak terkait dengan shalat jamaah.

٦٢- وَهُوَ حَدِيْثُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، الْمُقَدَّمَ الذِّكْرَ.

62. Yaitu hadits Aisyah ﵂ yang telah disebutkan tadi.[170]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan penekanan dua rakaat fajar dan ketinggian derajatnya dalam keuataman. Para sahabat Malik berbeda pendapat, yakni mengenai kalimat, "Bahwa itu adalah sunnah atau keutamaan," yang mana dalam istilah mereka dibedakan antara sunnah dan keutamaan (fadhilah). Sebagian ulama *muta 'akhkhir* menyebutkan aturan tersendiri mengenai ini, yaitu bahwa apa yang biasa dilakukan oleh Nabi ﷺ dengan menampakkannya kepada khalayak, maka itu adalah sunnah. Sedangkan yang tidak dibiasakan dan dikategorikan sebagai tambahan-tambahan kebaikan, maka itu adalah keutamaan (fadhilah). Adapun yang biasa beliau lakukan namun tidak ditapakkan –

---

170 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, pada bab: Memelihara dua rakaat fajar; Muslim, pembahasan: Shalat; Abu Daud dan An-Nasa'i.

ini seperti dua rakaat fajar itu–, maka mengenai ini ada dua pendapat; pertama menyatakan bahwa itu sunnah, dan pendapat kedua menyatakan bahwa itu adalah keutamaan.

Perlu diketahui, bahwa jika ini dikembalikan kepada istilah tesebut, maka itu mendekatinya, karena masing-masing bisa menetapkan istilah dalam penamaan suatu bentuk sesuai dengan pandangannya. Tapi bila dikembalikan kepada perbedaan pada makna, maka telah dipastikan di dalam hadits ini adanya penekanan perihal dua rakaat fajar yang dibiasakan oleh beliau. Konsekwensinya: Anjuran yang ditekankan, maka hendaknya dikatakan demikian. Tidak ada masalah bagi yang menamainya sebagai sunnah. Dan bila yang dimaksud bahwa kedua rakaat itu kendatipun sangat ditekankan, namun derajatnya masih lebih rendah daripada apa yang dibiasakan oleh Rasulullah ﷺ dengan cara ditampakkan kepada khalayak. Maka tidak diragukan lagi, bahwa tingkatan fadhilah (keutamaan) juga beragam.

Jika seseorang mengatakan, bahwa disebut sunnah karena tingkatannya paling tinggi. Maka sebenarnya itu kembali kepada istilah. *Wallahu a'lam.*

٦٣- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أُمِرَ بِلَالٌ أَنْ يَشْفَعَ الأَذَانَ، وَيُوتِرَ الإِقَامَةَ.

63. Hadits pertama: Dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Bilal diperintahkan untuk menggenapkan adzan dan mengganjilkan iqamah."[171]

Penjelasan:

Pendapat yang dipilih oleh para ahli ushul, bahwa kata أمر (diperintahkan) kembali kepada perintah Nabi ﷺ, demikian juga أمرنا (kami diperintahkan) dan نهينا (kami dilarang). Karena zhahirnya, kembalinya hal itu kepada orang yang memiliki kewenangan memerintah dan melarang secara syar'i, serta harus diikuti dan perkataannya dijadikan *hujjah*, yaitu Nabi ﷺ. Di sini ada tambahan atas hal itu, yaitu bahwa ibadah dan perkiraan padanya tidak ditetapkan kecuali berdasarkan dalil (*tauqif*).[172]

---

171 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim pada pembahasan: Shalat, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

172 Ini dikuatkan oleh apa yang disebutkan di dalam riwayat Rauh dari Atha`: فَأَمَرَ بِلَالاً (*lalu beliau memerintahkan Bilal*) dengan *nashab*, dan *fa'il* dari أَمَرَ ini adalah Nabi ﷺ. Yang lebih jelas dari ini adalah riwayat An-Nasa'i dan yang lainnya dari Qutaibah dari Abdul Wahhab dengan lafazh: "Bahwa Nabi ﷺ memerintahkan Bilal."

Hadits ini menunjukkan diganjilkannya lafazh iqamah, namun ini tidak mencakup takbir pertama, karena dibaca dua kali, demikian juga takbir terakhir. Sementara Abu Hanifah menyelisihi itu, dia mengatakan, bahwa lafazh-lafazh iqamah dua-dua seperti adzan. Malik dan Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai satu hal, yaitu mengenai lafazh: قَدْ قَامَتِ الصَّلاَةُ. Malik mengatakan, "Dibacakan sekali." Dan zhahirnya hadits ini menunjukkan itu. Sementara Asy-Syafi'i menyatakan dibaca dua kali berdasarkan hadtis lainnya di dalam *Shahih Muslim*, yaitu: "Bilal diperintahkan untuk menggenapkan adzan dan mengganjilkan iqamah, kecuali lafazh iqamah." Yakni: kecuali lafazh: قَدْ قَامَتِ الصَّلاَةُ. Madzhab Malik –di samping hadits yang lalu– dikuatkan juga oleh amalan ulama Madinah dan nukilan mereka. Perbuatan mereka dalam hal ini adalah kuat, karena cara penukilan dan kebiasaan yang seperti itu menunjukkan memasyarakatnya perbuatan itu. Karena jika itu berubah, tentu hal itu diketahui dan diamalkan. Para sahabat Malik berbeda pendapat mengenai ijma' ulama Madinah, apakah itu sebagai *hujjah* yang mutlak dalam masalah-masalah ijtihad, atau dikhususkan untuk yang jalurnya nukilan dan penyeBarra`n, seperti adzan, iqamah, sha', mudd, ketentuan-ketentuan waktu dan tidak mengambil zakat dari sayuran? Sebagian ulama mutaakhir dari kalangan mereka[173] mengatakan, bahwa yang benar adalah bersifat umum. Apa yang dikatakannya ini menurut kami tidak benar, karena tidak ada perbedaan dalam masalah-masalah ijtihad antara mereka dan ulama lainnya, karena tidak ada dalil yang menunjukkan *ma'shum* (terpelihara dari kesalahan)nya sebagian umat.

---

173 Di dalam anotasi naskah aslinya dicantumkan: Yaitu Ibnu Al Hajib.

Memang apa yang jalurnya berupa nukilan bila diketahui sanadnya bersambung dan tidak berubah, serta tradisi pun menunjukkan pensyari'atannya dari pembuat syari'at, walaupun hanya berupa persetujuan atasnya, maka pendalilan dengannya adalah kuat, kembali kepada perkara yang sudah biasa. *Wallahu a'lam.*

Hadits ini juga dijadikan dalil dalam menyatakan wajibnya adzan, dengan dalih bahwa bila beliau memerintahkan dengan menyebutkan sifatnya maka hal itu menunjukkan bahwa asalnya adalah diperintahkan demikian, dan zhahirnya perintah ini adalah wajib.

Masalah ini diperdebatkan. Pendapat yang masyhur, bahwa adzan dan iqamah adalah sunnah. Pendapat lain menyebutkan, bahwa keduanya fardhu kifayah, demikian pendapat Al Isthakhri dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i, dan untuk itu dia berpedoman dengan hadits ini, sebagaimana yang tadi kami katakan.

٦٤- عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ اللهِ السُّوَائِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ فِي قُبَّةٍ لَهُ حَمْرَاءَ مِنْ أَدَمٍ - قَالَ: فَخَرَجَ بِلالٌ بِوَضُوءٍ، فَمِنْ نَاضِحٍ وَنَائِلٍ، قَالَ: فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ حُلَّةٌ حَمْرَاءُ، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِ سَاقَيْهِ، قَالَ: فَتَوَضَّأَ وَأَذَّنَ بِلالٌ، قَالَ: فَجَعَلْتُ أَتَتَبَّعُ فَاهُ هَهُنَا وَهَهُنَا، يَقُولُ يَمِيناً وَشِمَالاً: حَيَّ عَلَى الصَّلاةِ ؛ حَيَّ عَلَى الْفَلاحِ ثُمَّ رُكِزَتْ لَهُ عَنَزَةٌ، فَتَقَدَّمَ وَصَلَّى الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ نَزَلَ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ.

64. Dari Abu Juhaifah Wahb bin Abdullah As-Suwa`i, dia berkata, "Aku mendatangi Nabi ﷺ –saat itu beliau berada di tenda

bulatnya yang merah, terbuat dari kulit–. Lalu Bilal keluar membawa air wudhu, maka ada orang yang membasuhkan pada dirinya dan ada pula yang mengambil dari basuhan orang lain. Lalu Nabi ﷺ keluar dengan mengenakan pakain merah, seakan-akan aku melihat kepada putihnya kedua betis beliau. Lalu beliau berwudhu dan Bilal pun adzan. Lalu aku memperhatikan mulutnya di sini dan di sini, dia mengucap ke kanan dan ke kiri, '*Hayya 'alash shalaah, hayya 'alal falaah*.' Kemudian ditancapkanlah sebuah tongkat untuk beliau, lalu beliau maju dan shalat Zuhur dua raka'at. Kemudian beliau tetap shalat dua raka'at hingga kembali ke Madinah."[174]

Penjelasan:

Redaksi عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ اللهِ (*Dari Abu Juhaifah Wahb bin Abdullah*), itulah yang masyhur. Pendapat lain menyebutkan: Wahb bin Jabir. Pendapat lain menyebutkan: Wahb bin Wahb. Lafazh السُّوَائِيِّ (As-Suwa`i) di dalam nasabnya –dengan *dhammah* pada *siin* dan ber-*madd*– dinisbatkan kepada Suwa`ah bin Amir bin Sha'sha'ah. Dia meninggal pada masa pemerintahan Bisyr bin Marwan, di Kufah. Pendapat lain menyebutkan: Pada tahun tujuh puluh empat.

Pembahasan tentang ini dari beberapa segi.

Pertama: Redaksi فَخَرَجَ بِلاَلٌ بِوَضُوءٍ (*Lalu Bilal keluar membawa air wudhu*), dengan *fathah* pada *wawau*, maknanya: air. Apakah ini

---

174 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat secara panjang lebar dan secara ringkas dengan lafazh-lafazh yang beragam, tapi ini bukan salah satunya. HR. Muslim. pada pembahasan tentang shalat dengan lafazh ini, dengan tambahan: "keledai dan anjing lewat di hadapan beliau, namun beliau tidak mencegah." HR. Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

sebutan mutlak untuk air, atau dibatasi dengan penyandangan kepada wudhu? Ada bahasan mengenai ini, dan itu telah dikemukakan.

Redaksi فَمِنْ نَاضِحٍ وَنَائِلٍ (*maka ada orang yang membasuhkan pada dirinya dan ada pula yang mengambil dari basuhan orang lain*). النَّضْحُ artinya الرَّشُّ (penyiraman). Suatu pendapat menyebutkan, maknanya: bahwa sebagian mereka mendapatkan darinya tanpa menyisakannya, dan sebagian lainnya mendapatkan dari apa yang disiramkan pada orang lain. Ini dikuatkan oleh riwayat lain di dalam hadits shahih: "Lalu aku melihat Bilal mengeluarkan air wudhu, lalu aku melihat orang-orang bersegera mendapatkan air wudhu itu, maka ada yang mendapatkan sedikit lalu mengusapkannya (pada dirinya), sedangkan yang tidak mendapatkan darinya mengambil dari basahan tangan kawannya."

Kedua: Disimpulkan dari hadits ini tentang pencarian berkah dengan sesuatu yang digunakan oleh orang-orang shalih karena persentuhannya. Karena hadits ini mengenai air wudhu dimana Nabi ﷺ berwudhu darinya. Secara makna berlaku juga apa yang digunakan oleh orang-orang shalih.[175]

Ketiga: Redaksi فَجَعَلْتُ أَتَتَبَّعُ فَاهُ هَهُنَا وَهَهُنَا، يُرِيدُ يَمِينًا وَشِمَالًا (*Lalu aku memperhatikan mulutnya di sini dan di sini, dia maksudkan*[176] *ke kanan dan ke kiri*). Ini menunjukkan berputarnya (menengoknya) muadzin untuk memperdengarkan ketika mengumandangkan seruan

---

175 Ini khusus bagi Rasulullah ﷺ, karena tidak ada nukilan dari seorang sahabat pun bahwa dia melakukan hal itu terhadap Abu Bakar, Umar ataupun yang lainnya. Pemberlakuan ini tidak ada dalilnya, karena ini merupakan perkara yang tidak dapat dimasuki qiyas.

176 Demikian di dalam naskah-naskah pokok, sedangkan di dalam haditsnya dicantumkan: mengatakan.

shalat, yaitu ketika mengucapkan kedua *hai'alah* (yakni: *hayya 'alash shalaah* dan *hayya 'alal falaah*). Redaksi يَقُوْلُ حَيْ عَلَى الصَّلَاةِ حَيْ عَلَى الْفَلَاحِ (*mengucapkan: Hayya 'alash shalaah dan hayya 'alal falaah*) menerangkan waktu berputarnya (menolehnya), yaitu waktu pengucapan kedua *hai'alah*.

Mereka berbeda pendapat mengenai dua hal. ***Pertama***: Apakah kedua kakinya tetap berpijak menghadap ke arah kiblat dan tidak menoleh kecuali dengan wajahnya saja, tanpa disertai tubuhnya, atau berputar dengan seluruh tubuhnya? ***Kedua***: Apakah berputarnya itu dua kali, yaitu pada saat mengucapkan, "*hayya 'alash shalaah*" dan pada saat mengucapkan, "*hayya 'alal falaah*", atau menoleh ke kanan sambil mengucapkan, "*hayya 'alash shalaah*" sekali, kemudian menoleh ke kiri sambil mengucapkan, "*hayya 'alash shalaah*" sekali lagi. Kemudian menoleh lagi ke kanan sambil mengucapkan, "*hayya 'alal falaah*" sekali, kemudian menoleh ke kiri sambil mengucapkan, "*hayya alal falaah*" sekali lagi? Kedua hal ini dinukil dari para sahabat Asy-Syafi'i. Yang kedua ini yang di-*rajih*-kan, karena masing-masing arah memilih jatah dari setiap kalimat. Ada yang mengatakan, bahwa itu pendapat yang dipilih oleh Al Qaffal. Menurut saya, yang lebih mendekati lafazh hadits adalah yang pertama.

Keempat: Redaksi ثُمَّ رُكِزَتْ لَهُ عَنَزَةٌ (*Kemudian ditancapkanlah sebuah tongkat untuk beliau*), yakni ditancapkan di tanah. Dikatakan رَكَزْتُ الشَّيْءَ - أَرْكُزُهُ - رَكْزًا, dengan *dhammah* pada *kaaf* untuk *fi'l mustaqbal* (أَرْكُزُهُ), apabila aku menancapkan sesuatu. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa الْعَنَزَةُ adalah tongkat yang pangkalnya bengkok. Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu adalah tombak kecil.

Kelima: Ini menunjukkan dianjurkannya meletakkan *sutrah* (pembatas) bagi orang yang shalat, karena dikhawatirkan yang lewat, seperti tempat terbuka. Hadits ini juga sebagai dalil yang menunjukkan cukupnya *sutrah* dengan sesuatu yang seperti tongkat (atau tombak kecil). Juga sebagai dalil yang menunjukkan bahwa tidak apa-apa lewat di belakang *sutrah*.

Keenam: Redaksi ثُمَّ لَمْ يَزَلْ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ (*Kemudian beliau tetap shalat dua raka'at hingga kembali ke Madinah*). Ini pemberitahuan tentang qashar shalat yang dilakukan oleh Nabi ﷺ, dan beliau biasa melakukannya. Ini sebagai dalil yang menunjukkan lebih *rajih*-nya mengqashar daripada menyempurnakan, tapi bukan sebagai dalil yang menunjukkan wajibnya mengqashar, kecuali menurut madzhab orang yang memandang bahwa perbuatan-perbuatan Nabi ﷺ menunjukkan wajib. Ini pendapat yang tidak dipilih di dalam ilmu ushul.

Ketujuh: Di dalam riwayat ini tidak disebutkan letak jama'ahnya dengan Nabi ﷺ, namun itu disebutkan di dalam riwayat lainnya, dimana dia mengatakan di dalam riwayat itu, "Aku mendatangi Nabi ﷺ di Mekkah, saat itu beliau berada di Abthah, di dalam kubah merah beliau yang terbuat dari kulit." Riwayat yang menerangkan ini menjelaskan faidah tambahan, karena di dalam riwayat pertama tidak disebutkan secara rinci, sehingga berjama'ahnya dia dengan Nabi ﷺ adalah di jalanan menuju Mekkah sebelum sampai ke Mekkah. Namun berdasarkan ini, menurut madzhab para ahli fikih, maka menjadi ranculah kalimat: فَلَمْ يَزَلْ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ (*Kemudian beliau tetap shalat dua raka'at hingga kembali ke Madinah*), karena perjalanan (safar) itu ada tapal batas yang dicapainya sebelum kembali (pulang), dan menurut sebagian mereka bahwa itu menghalangi qashar. Adapun bila telah jelas, bahwa dia berjama'ah di Abthah, maka

kemungkinannya bahwa itu adalah shalat Zhuhur yang didapatinya ketika permulaan kembali, dan kalimat حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ (*hingga kembali ke Madinah*) berarti berakhirnya perjalanan kembali (pulang).

٦٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ بِلاَلاً يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ.

65. Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dari Rasulullah ﷺ, bahwa beliau bersabda, "*Sesungguhnya Bilal adzan di malam hari, maka makan dan minumlah kalian sampai kalian mendengar adzannya Ibnu Ummi Maktum.*"[177]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bolehnya menetapkan dua orang muadzin di satu masjid, bahkan para sahabat Asy-Syafi'i menganjurkannya, adapun bila hanya satu orang muadzin, maka itu pun tidak makruh. Perbedaan antara perbuatan yang dianjurkan dan perbuatan yang makruh apabila ditinggalkan adalah sebagaimana yang telah dikemukakan. Tentang tambahan melebihi dua orang muadzin, di dalam hadits ini tidak disingguh, namun dinukil dari para sahabat Asy-Syafi'i, bahwa makruh menambahi hingga lebih dari empat muadzin. Tapi pendapat ini lemah.

---

[177] HR. Al Bukhari pada bab adzan. HR. Muslim, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad.

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa bila muadzinnya berbilang (lebih dari satu orang), maka yang dianjurkan adalah menggilir satu persatu jika waktunya cukup untuk itu, sebagaimana adzannya Bilal dan Ibnu Ummi Maktum ﷺ, karena keduanya mengumandangkan adzan secara bergantian, tapi itu hanya untuk shalat yang waktunya pelaksanaan lapang seperti shalat Subuh. Adapun shalat Maghrib, tidak ada nukilan adanya dua muadzin dalam hal itu. Para ahli fikih dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa boleh memilih antara masing-masing dari mereka mengumandangkan adzat di salah satu sudut masjid, atau semua muadzin berkumpul dan mengumandangkan adzan bersamaan.

Hadits ini menunjukkan boleh adzan untuk Subuh sebelum memasuki waktunya. Demikian pendapat Malik dan Asy-Syafi'i. Sementara pendapat yang dinukil dari Abu Hanifah menyelisihi itu, karena diqiyaskan kepada shalat-shalat lainnya.

Mereka yang mengatakan bolehnya adzan Subuh sebelum memasuki waktunya berbeda pendapat mengenai waktunya. Sebagian sahabat Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa waktunya adalah waktu sahur, antara fajar shadiq dan fajar kadzib. Dia mengatakan, "Dan dimakruhkan mendahulukannya dari waktu tersebut." Dari hadits ini disimpulkan yang mendekati pendapat ini, yaitu bahwa sabda Nabi ﷺ, إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ (*Sesungguhnya Bilal adzan di malam hari*) sebagai pemberitahuan yang terkait dengan faidah bagi orang-orang yang mendengarnya. Dan itu hendaknya waktu adzan tersebut bermiripan, memungkinkan pada waktu terbitnya fajar. Maka itu menjelaskan bahwa adzan tersebut tidak menghalangi untuk makan dan minum, kecuali ketika terbitnya fajar shadiq. Hal ini menunjukkan dekatnya waktu adzannya Bilal dengan waktu fajar.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya muadzin seorang yang buta, karena Ibnu Ummi Maktum adalah seorang yang buta. Hadits ini juga menunjukkan bolehnya orang buta mengikuti orang yang dapat melihat dalam hal waktu, atau bolehnya dia berijtihad dalam hal ini, karena Ibnu Ummi Maktum harus memiliki cara untuk menjadi rujukannya mengenai terbitnya fajar, dan itu bisa dengan mendengar dari orang yang dapat melihat, atau dengan ijtihad. Disebutkan di dalam hadits: "Dia tidak mengumandangkan adzan hingga dikatakan, 'Engkau telah memasuki waktu Subuh, engkau telah memasuki waktu Subuh'." Ini menunjukkan bahwa dia merujuk kepada orang yang dapat melihat. Seandainya tidak ada riwayat ini, maka di dalam lafazh hadits tadi tidak ada sesuatu yang menunjukkan bahwa dia merujuk kepada ijtihadnya sendiri. Karena yang menunjukkan kepada salah satu dari dua hal yang samar tidak menunjukkan kepada salah satunya secara tertentu.

Nama Ibnu Ummi Maktum menurut suatu pendapat adalah Amr bin Qais. *Wallahu a'lam.*

٦٦- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ.

66. Dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Apabila kalian mendengar muadzin, maka ucapkanlah seperti apa yang dia ucapkan*'."[178]

---

[178] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab adzan dengan tambahan di bagian akhirnya: الْمُؤَذِّنُ (yakni: apa yang diucapkan oleh muadzdzin). HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah, Imam Ahmad serta At-Tirmidzi, dan dia berkata, "*Hasan shahih.*"

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi.

Pertama: Disepakati bahwa menjawab muadzin adalah hal yang dituntut, dan hadits ini menunjukkan hal itu. Kemudian para ulama berbeda pendapat mengenai bagaimana menjawabnya. Zhahirnya hadits ini menunjukkan, bahwa menjawabnya dengan mengikuti lafazh muadzin pada semua lafazh adzan. Asy-Syafi'i berpendapat, bahwa orang yang mendengar muadzin hendaknya mengganti lafazh *hai'alah* (yakni: *hayya ala Ash-Shalaah* dan *hayya alal falaah*) dengan *haulaqah* – dikatakan juga *hauqalah*– (yakni: *laa haula walaa quwwata illaa billaah*) berdasarkan hadits yang menyebutkannya.[179] Didahulukannya (hadits) ini daripada yang pertama karena kekhususannya, dan karena keumuman (hadits) yang pertama (yakni yang dibahas ini). Di dalamnya disebutkan makna, bahwa dzikir-dzikir yang selain *hai'alah* dicapai pahalanya dengan menyebutkannya, maka pendengar dan muadzin sama-sama mendapatkan pahalanya bila pendengar mengucapkannya. Adapun *hai'alah*, maksudnya adalah seruan, dan pahala itu hanya dicapai oleh muadzin saja, dan maksudnya tidak dicapai dari pendengar, maka sebagai pengganti pahala yang terlewatkan dari lafazh kedua *hai'alah* itu adalah pahala yang dicapai dengan *hauqalah*. Di antara ulama ada yang mengatakan, bahwa pengucapan (peniruan ucapan muadzin) itu hanya sampai akhir kalimat syahadat saja.

Kedua: Pendapat yang dipilih adalah menirukan ucapan muadzin pada setiap lafazhnya dari lafazh-lafazh adzan setelah dia mengucapkannya. Bedasarkan ini, maka redaksi: إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ (*Apabila kalian mendengar muadzin*) diartikan mendengar setiap kalimat

---

179 HR. Muslim dan Abu Daud dari hadits Umar RA.

darinya, dan *faa* '-nya menunjukkan urutan. Jika diartikan sebagaimana yang kami sebutkan, maka ucapan muadzin harus diikuti oleh ucapan peniru (pendengar). Mengenai ini ada kemungkinan lainnya.

Ketiga: Mereka berbeda pendapat dalam masalah: Bila mendengarnya dalam kondisi shalat, apakah dia menjawabnya atau tidak? Ada tiga pendapat ulama mengenai ini.

Pertama: Dia menjawabnya, berdasarkan keumuman hadits ini. ***Kedua***: Tidak menjawabnya, karena di dalam shalat ada kesibukan, sebagaimana disebutkan di dalam hadits Ibnu Mas'ud ﷺ yang *Muttafaq Alaih*.

Ketiga: Dibedakan antara shalat fardhu dan shalat *nafilah* (sunat), yaitu menjawabnya bila itu shalat *nafilah*, dan tidak menjawabnya bila itu shalat fardhu, karena perihal *nafilah* lebih ringan. Sebagian pengarang dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i menyebutkan: Apakah dimakruhkan menjawabnya pada dzikir-dzikir yang terdapat pada adzan bila dia sedang di dalam shalat? Mengenai ini ada dua pendapat, dengan mastikan bahwa itu tidak membatalkan. Hal ini harus dikhususkan dengan kondisi apabila di selain bacaan Al Faatihah. Adapun *hai'alah*, kemungkinan menjawab dengan lafazhnya atau tidak menjawab. Jika menjawab dengan *hauqalah* maka shalatnya tidak batal, karena itu adalah dzikir, sebagai dzikir-dzikir lainnya yang terdapat di dalam adzan. Tapi bila menjawabnya dengan lafazhnya, maka shalatnya batal, kecuali bila lupa atau tidak mengetahui bahwa itu membatalkan shalat.

Para sahabat Malik menyebutkan dua pendapat mengenai masalah ini –yakni bila mengucapkan, '*hayya ala Ash-Shalah*' di dalam shalat– apakah shalatnya batal? Mereka yang mengatakan batal beralasan, bahwa itu adalah khithab (berbicara) kepada manusia,

sehingga membatalkan. Beda halnya dengan lafazh-lafazh lainnya di dalam adzan, karena itu adalah dzikir, sedangkan shalat adalah tempat dzikir.

Alasan mereka yang tidak menyatakan batal adalah zhahirnya hadits ini dan keumumannya. Dan dilihat dari segi maknanya, bahwa ucapannya (yakni menirukan muadzin), "*Hayya ala Ash-Shalaah*" tidak dimaksudkan menyeru manusia kepada shalat, tapi menirukan lafazh-lafazh muadzin.

Keempat: Hadits ini menunjukkan bahwa lafazh الْمِثْلُ (seperti) tidak selalu berarti sama dari segala segi, karena beliau mengatakan, فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ الْمُؤَذِّنُ (*maka ucapkanlah seperti apa yang diucapkan oleh muadzin*) tidak beliau maksudkan benar-benar sama dalam segala sifatnya, termasuk dalam mengeraskan suara.

Kelima: Suatu pendapat menyebutkan tentang kesesuaian *hai'alah* dengan *hauqalah*, bahwa ketika muadzin menyeru mereka untuk hadits, mereka menjawabnya dengan ucapan, لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ (Tidak ada daya dan kekuatan kecuali dengan pertolongan Allah), dengan pertolongan-Nya dan pengukuhan dari-Nya. الْحَوْلُ dan الْقُوَّةُ bukan sinonim, karena الْقُوَّةُ adalah kekuatan/kemampuan atas sesuatu, sedangkan الْحَوْلُ adalah upaya dalam menggapainya dan mengupayakannya. *Wallahu a'lam bish shawab.*

٦٧- عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُسَبِّحُ عَلَى ظَهْرِ رَاحِلَتِهِ، حَيْثُ كَانَ وَجْهُهُ، يُومِئُ بِرَأْسِهِ، وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَفْعَلُهُ.

67. Dari Ibnu Umar ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ pernah shalat di atas punggung tunggangannya, ke arah tunggangannya menghadap. Beliau berisyarat dengan kepalanya. Dan Ibnu Umar pun pernah melakukannya.

Di dalam riwayat lain disebutkan: "Beliau witir di atas untanya." Disebutkan di dalam riwayat Muslim: "Hanya saja beliau tidak pernah melakukan shalat fardhu di atasnya." Disebutkan di dalam riwayat Al Bukhari, "Kecuali shalat-shalat fardhu."[180]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai ini dari beberapa segi.

Pertama: التَّسْبِيحُ digunakan sebagai sebutan untuk shalat *nafilah* (shalat sunat), dan hadits termasuk di antaranya, maka lafazh يُسَبِّحُ artinya يُصَلِّي النَّافِلَةَ (melakukan shalat sunat). Bisa juga digunakan

---

180 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat, secara *marfu'*, dan secara *mauquf* pada Ibnu Umar. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

sebagai sebutan untuk shalat secara mutlak. Firman Allah ﷻ: وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ ﴿٣٩﴾ *"Dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya)."* (Qs. Qaaf [50]: 39) ditafsirkan sebagai shalat Subuh dan shalat Ashar. Hakikatnya, التَّسْبِيحُ adalah ucapan seseorang: سُبْحَانَ اللهِ (Maha Suci Allah). Jika digunakan sebagai sebutan untuk shalat, maka bisa merupakan bentuk penggunaan sebutan sebagian untuk menyebut keseluruhannya, sebagaimana mereka mengatakan tentang shalat, bahwa asal (makna)nya adalah doa. Kemudian semua ibadah disebut dengan itu karena mencakup doa. Bisa juga karena karena orang yang shalat itu mensucikan Allah Azza wa Jalla dengan memurnikan ibadah untuk-Nya semata, sedangkan التَّسْبِيحُ adalah التَّنْزِيهُ (penyucian), maka itu termasuk kiasan kelaziman, karena التَّنْزِيهُ (penyucian) yang murni lazim terdapat di dalam shalat yang murni.

Kedua: Hadits ini menunjukkan bolehnya shalat sunat di atas kendaraan, dan bolehnya melakukan itu ke arah menghadapnya kendaraan. Seakan-akan, sebabnya adalah memudahkan pelaksanaan shalat-shalat sunat bagi musafir dan memperbanyaknya, karena yang jalannya sempit akan sedikit, sedangkan yang jalannya lebar akan mudah. Maka rahmat Allah Ta'ala kepada para hamba-Nya adalah menyedikitkan kewajiban-kewajiban atas mereka untuk meringankan beban, dan membukakan jalan bagi mereka untuk memperbanyak amalan sunat untuk memperbanyak pahala.

Ketiga: Redaksi حَيْثُ كَانَ وَجْهُهُ (*ke arah tunggangannya menghadap*). Disimpulkan dari ini apa yang dikatakan oleh sebagian ahli fikih, bahwa arah perjalanan menjadi pengganti kiblat, sehingga tidak perlu beralih darinya tanpa kebutuhan perjalanan.

Keempat: Hadits ini menunjukkan isyarat, dan secara mutlak menunjukkan isyarat ruku dan sujud. Para ahli fikih mengatakan, bahwa isyarat sujud lebih rendah daripada isyarat ruku, sehingga pengganti itu sesuai dengan asalnya. Di dalam hadits ini tidak ada yang menunjukkan itu dan tidak pula yang menafikannya, namun di dalam lafazhnya ada yang menunjukkan bahwa beliau tidak benar-benar melakukan sujud bila lafazh يُومِئ (berisyarat) diartikan sebagai isyarat pada ruku dan sujud.

Kelima: Witirnya Rasulullah ﷺ di atas untanya dijadikan dalil yang menunjukkan bahwa witir tidak wajib, berdasarkan keterangan lain yang sebelumnya, yaitu bahwa shalat fardhu tidak dilakukan di atas tunggangan, sedangkan yang fardhu adalah sinonim yang wajib.

Keenam: Redaksi غَيْرَ أَنَّهُ لاَ يُصَلِّي عَلَيْهَا الْمَكْتُوبَةَ (*Hanya saja beliau tidak pernah melakukan shalat fardhu di atasnya*). Ini dijadikan peganan dalam menyatakan bahwa shalat fardhu tidak boleh dilaksanakan di atas kendaraan. Namun pendalilan ini tidak kuat, karena di sini hanya menunjukka ditinggalkannya perbuatan khusus, sedangkan meninggalkan bukan dalil yang menunjukkan larangan. Demikian juga redaksi إِلاَّ الْفَرَائِضَ (*Kecuali shalat-shalat fardhu*), karena ini bisa berarti menunjukkan ditinggalkannya perbuatan itu, sedangkan meninggalkan perbuatan tidak menunjukkan terlarangnya hal itu sebagiamana yang tadi kami sebutkan.

Dikatakan bahwa masuknya waktu shalat fardhu termasuk yang banyak dialami oleh para musafir, maka meninggalkan pelaksanaannya di atas kendaraan secara terus menerus sementara shalat-shalat sunat dilakukan di atas kendaraan, mengindikasikan perbedaan antara keduanya dalam hal boleh dan tidaknya, di samping maknanya yang menguatkannya, yaitu bahwa shalat-shalat fardhu hanya sedikit lagi terbatas, di mana turunnya seorang musafir dari tunggannya untuk

melaksanakan shalat fardhu tidak akan mengurangi maksud (perjalannnya). Beda halnya dengan shalat-shalat sunat yang tidak terbatas, karena memang tidak ada batasannya, sehingga akan memberatkan bila harus turun untuk melakukannya karena bisa menyebabkan berkurangnya maksud karena banyaknya shalat itu (yakni menghambat perjalanan), di samping juga ada kesibukan-kesibukan lain seorang musafir. *Wallahu a'lam.*

٦٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَيْنَمَا النَّاسُ بِقُبَاءَ فِي صَلاةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ، فَقَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ، فَاسْتَقْبِلُوهَا. وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ.

68. Hadits kedua: Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Ketika orang-orang sedang di Quba dalam shalat Subuh, tiba-tiba seseorang mendatangi mereka, lalu berkata, 'Sesungguhnya tadi malam telah diturunkan Qur`an kepada Nabi ﷺ, dan telah diperintahkan untuk menghadap ke arah kiblat, maka hendaklah kalian menghadap ke arahnya.' Saat itu wajah mereka menghadap ke arah Syam, maka mereka pun beralih ke arah Ka'bah."[181]

---

[181] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat, dan juga oleh An-Nasa'i. Lafazh قُبَاء dengan *madd* dan *sharf*, ini yang masyhur, tapi boleh juga dengan *qashr* (tanpa *madd*) dan tanpa *sharf* (yakni *mabni*). Bisa sebagai *mudzakkar* dan bisa sebagai *muannats*. Yaitu sebuah tempat yang terkenal di kota Madinah. Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Maksudnya di sini adalah masjid penduduk Quba."

Penjelasan:

Hadits ini berkaitan dengan masalah-masalah *ushul* (pokok) dan *furu'* (cabang). Kami akan mengulas apa yang terlintas di benak kami saat ini.

Yang terkait dengan masalah ushul.

Masalah pertama: Diterimanya *khabar ahad* (berita dari satu orang). Kebiasaan para sahabat adalah saling mengakui nukilan dari yang lainnya. Maksudnya dalam hal ini bukan berarti kami menetapkan diterimanya khabar satu orang berdasarkan khabar ini yang memang merupakan khabar satu orang, karena hal itu termasuk penetapan sesuatu denan sendirinya. Akan tetapi maksudnya adalah untuk mengingatkan kepada salah satu contoh yang menunjukkan bahwa mereka (para sahabat) menerima khabar satu orang, untuk ditambahkan kepadanya contoh-contoh lainnya yang sangat banyak. Lalu dengan gabungan keseluruhannya itu ditetapkan bahwa mereka menerima *khabar ahad* (berita dari satu orang).

Masalah kedua: Mereka mengembalikan masalah ini kepada masalah penghapusan (hukum) Al Kitab dan As-Sunnah yang mutawatir, apakah boleh dengan khabar satu orang atau tidak? Mayoritas melarangnya, karena yang pasti (*qath'i*) tidak dapat dihilangkan dengan asumsi (dugaan). Sementara ada nukilan dan kalangan Zhahiriyah yang membolehkannya, dan untuk membolehkannya mereka bedalih dengan hadits ini. Alasan pendalilannya, bahwa mereka (para sahabat) mengamalkan berdasarkan khabar satu orang itu, dan Nabi ﷺ tidak mengingkari mereka.

Menurut saya, dalam pendalilan ini ada perdebatan dan pandangan. Karena masalahnya menetapkan penghapusan (hukum) Al Kitab dan As-Sunnah yang *mutawatir* dengan khabar satu orang,

sementara penduduk Quba –karena kedekatan mereka dengan Rasulullah ﷺ dan mudahnya mereka merujuk kepada beliau– tidak mungkin sandaran mereka di dalam shalat ke arah Baitul maqdis hanya berdasarkan suatu khabar yang dikabarkan dari beliau ﷺ dengan masa yang cukup lama, yaitu enam belas bulan, tanpa pernah menyaksikan perbuatan beliau atau mendengar dari ucapan beliau. Jika anda mengatakan bahwa itu tidak mungkin dalam kebiasaan, maka tidak diragukan lagi bahwa sandaranya adalah melihat perbuatan atau mendengar perkataan beliau. Yang memungkinkan terhadap dua hal tidak mungkin dibawakah kepada salah satunya, maka tidak mungkin menghadapnya mereka ke arah Baitul Maqdis berdasarkan khabar yang sampai kepada mereka dari Nabi ﷺ, tapi bisa karena mereka menyaksikan beliau. Jika boleh menafikan asal khabar, maka boleh juga menafikan khabar *mutawatir*, karena penafian yang mutlak melazimkan penafian batasan-batasannya. Karena itu, jika boleh menafikan khabar *mutawatir*, maka dalilnya tidak harus ditetapkan pada masalah yang wajib.

Jika Anda mengatakan: Sanggahan terhadap apa yang anda katakan dari dua sisi.

Pertama: Bahwa apa yang Anda nyatakan tentang ketidak mungkinan sandaran penduduk Quba hanya berupa khabar tanpa menyaksikan –jika itu benar–, maka itu hanya berlaku jika bagi mereka semua. Adapun jika hanya sebagian mereka, maka kebiasaannya tidak menolak kemungkinan sandarannya adalah khabar *mutawatir*.

Kedua: Apa yang anda kemukakan tentang boleh jadinya sandaran mereka adalah menyaksikan perbuatan beliau, mengindikasikan bahwa mereka menghilangkan yang pasti (*qath'i*) dengan asumsi (dugaan), karena penyaksian adalah cara yang pasti. Jika

boleh menghilangkan yang dipastikan melalui penyaksian, maka boleh juga menghilangkan yang dipastikan melalui khabar mutawatir dengan khabar satu orang, karena keduanya sama-sama berupa menghilangkan yang pasti dengan asumsi.

Aku katakan: Jawaban untuk hal yang pertama: Jika memang tidak mungkin pada mereka semua, berarti mereka telah terbagi menjadi golongan yang membolehkan sandarannya berupa khabar *mutawatir*, dan golongan yang sandarannya adalah penyaksian. Maka orang-orang yang memutar arah itu tidak termasuk golongan yang bersandar kepada khabar *mutawatir*, maka tidak tepat membawakan *khabar* (berita) kepada mereka.

Jika ada yang mengatakan, bahwa kalimat أَهْلُ قُبَاءَ (penduduk Quba) menunjukkan bahwa sebagian orang yang memutar arah itu sandarannya berupa khabar *mutawatir*, maka benarlah argumennya.

Aku katakan: Tidak diragukan lagi tentang kemungkinan sandara masing-masing mereka adalah penyaksian. Namun dengan kemungkinan ini tidak mesti mengartikan hadits ini sebagaimana yang mereka nyatakan, kecuali jika terbukti bahwa sandaran masing-masing mereka atau sebagian mereka adalah khabar *mutawatir*. Dan tidak ada jalan ke situ.

Adapun untuk hal yang kedua: Jawabannya dari dua segi. ***Pertama***: Bahwa maksudnya adalah menggaris bawahi dan mendiskusikan pendalilan dengan hadits tersebut terkait dengan masalah tertentu. Maksud itu telah tercapai. Adapun penetapannya dengan cara mengqiyaskan kepada yang ada nashnya, maka itu bukan yang dimaksud.

Kedua: Penetapan bolehnya menghapus (hukum) khabar satu orang karena adanya khabar *mutawatir* diqiyaskan kepada bolehnya menghapus (hukum) khabar satu orang yang dipastikan dengan penyaksikan berdasarkan khabar satu orang yang diasumsikan, karena keduanya sama dalam hal menghilangkan yang pasti dengan asumsi. Tapi mereka berbeda pendapat dengan kalangan Zhahiriyah. Di dalam perkataan sebagian mereka ada yang menunjukkan, bahwa selain mereka tidak mengatakan demikian. Kalangan Zhahiriyah tidak berpendapat berdasarkan qiyas, maka tidak benar pendalilan mereka dengan khabar ini terhadap apa yang dinyatakan itu. Hal ini khusus bagi kalangan Zhahiriyah. *Wallahu a'lam.*

Masalah ketiga: Mereka juga merujuk kepada hadits ini dalam menyatakan bolehnya penghapusan (hukum) As-Sunnah dengan Al Kitab. Letak keterkaitan hadits ini dengan hal tersebut, karena orang yang mengabarkan kepada mereka menyebutkan, bahwa أُنْزِلَ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ (telah diturunkan Qur`an tadi malam), jadi ia beralasan dengan Al Kitab dalam penghapusan (hukum) tersebut. Walaupun dia (si pembawa berita itu) tidak menyebutkannya, tentu kita tahu bahwa itu dari Al Kitab. Sedangkan menghadap ke arah Baitul Maqdis tidak ditetapkan oleh Al Kibat, sebab tidak ada nash di dalam Al Qur`an yang menunjukkan itu, jadi itu ditetapkan oleh As-Sunnah. Dari gabungan semua ini, maka disimpulkan bolehnya menghapus (hukum) As-Sunnah dengan Al Kitab. Sementara pendapat yang dinukil dari Asy-Syafi'i menyelisihi ini.

Lalu disanggahkan kepada hal ini dari beberapa segi yang jauh.

Pertama: Dikatakan bahwa yang dihapus itu bila tadinya ditetapkan dengan Kitab, maka dihapus lafazhnya.

Kedua: Dikatakan, bahwa penghapusan itu dengan As-Sunnah, lalu turun Al Kitab yang menyepakatinya.

Ketiga: Menjadikan penjelasan yang samar seperti yang dilafazhkan. Firman Allah Ta'ala, أَقِيمُوا الصَّلَاةَ "*Dirikanlah shalat,*" adalah kalimat yang global (samar), lalu ditafsirkan dengan beberapa hal, di antaranya: menghadap ke arah Baitul Maqdis, maka seakan-akan ini yang diperintahkan secara lafazh di dalam Al Kitab.

Jawaban terhadap hal yang pertama dan kedua, bahwa bentuk pembolehan ini mengakibatkan tidak diketahuinya asal *nasikh* (yang menghapus) dan *mansukh*-nya (yang dihapusnya) secara pasti. Karena kedua kemungkinan ini berlaku pada masing-masing yang menghapus dan yang dihapus. Yang benar, bahwa pembolehan ini menafikan yang pasti lagi meyakinan dengan melihat kepadanya, kecuali indikator-indikatornya mencakup penafian pembolehan ini, sebagaimana status hukum beralihnya kiblat dengan bersandar kepada Al Kitab yang mulia.

Jawaban terhadap hal yang ketiga: Kami tidak menyatakan bahwa penjelasan tidak seperti yang dilafazhnya pada semua hukumnya.

Masalah Keempat: Mereka berbeda pendapat mengenai hukum yang menghapus, apakah itu berlaku bagi yang *mukallaf* sebelum sampainya *khithab* kepadanya? Dan mereka mengaitkan hadits ini dengan masalah ini.

Alasan pengaitannya, karena jika hukum itu berlaku bagi penduduk Quba sebelum sampainya khabar kepada mereka, maka batallah apa yang telah mereka lakukan, yaitu berupa menghadapnya mereka ke arah Baitul Maqdis di dalam shalat, karena adanya kekurangan sebagian syarat pada ibadah itu sehingga menjadi batal.

Masalah kelima: Suatu pendapat menyebutkan, bahwa hadits ini menunjukkan bolehnya kemutlakan penghapusan, karena apa yang

menunjukkan bolehnya yang lebih khusus menunjukkan bolehnya yang lebih umum.

Masalah keenam: Dari situ disimpulkan bolehnya ijtihad di masa Rasulullah ﷺ atau masa yang dekat dengan itu, karena sebenarnya memungkinkan bagi mereka untuk memutus shalat itu dan memulai lagi dengan yang lebih tepat. Jadi itu adalah lingkup ijtihad. Selesai sudah masalah-masalah *ushul.*

Adapun masalah-masalah *furu'* (cabang).

Pertama: Bahwa seorang wakil, jika terpisah lalu bertindak sebelum sampainya khabar kepadanya, apakah tindakannya itu sah, berdasarkan masalah penghapusan? Dan apakah hukumnya berlaku sebelum sampainya khabar? Bentuk ini telah disanggah pada asalnya.

Perkataan orang yang menyanggah dalam bentuk ini adalah terhadap masalah penghapusan, bahwa penghapusan adalah *khithab taklifi* (pesan penugasan), baik berupa perbuatan maupun keyakinan. Sementara, tidak ada penugasan kecuali dengan kemampuan, dan tidak ada kemampuan bila tidak mengetahui adanya yang menghapus. Adapun sikap wakil, maka berlakunya hukum terpisah padanya, bahwa itu gugur, dan tidak mustahil untuk diketahui setelah sampai bahwa gugurnya itu adalah sebelum sampainya khabar. Berdasarkan anggapan sahnya bentuk ini, maka hukumnya di sana dalam masalah wakil diambilkan dengan qiyas, bukan dengan nash.

Kedua: Jika seorang budak perempuan melakukan shalat tanpa penutup kepala, kemudian dia mengetahui kemerdekaan dirinya di tengah shalat, apakah harus membatalkan shalatnya atau tidak? Orang yang memberlakukan hukum sebelum sampainya informasi kepadanya,

mengatakan rusaknya apa yang dilakukannya itu, maka dia mengharuskannya untuk memutuskan shalatnya. Sedangkan yang tidak memberlakukan itu, tidak mengharuskannya memutuskan shalatnya. Kecuali bila penutup kepalanya melorot dari kepalanya, ini juga seperti yang pertama, dan bahwa itu ditetapkan dengan qiyas.

Ketiga: Suatu pendapat menyebutkan, bahwa hadits ini menunjukkan bolehnya orang yang tidak sedang shalat memberitahu kepada orang yang sedang shalat dan membukakan baginya. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi Iyadh *rahimahullah.* Tentang pendalilannya yang membolehkan membukakan padanya secara mutlak perlu dikaji lebih jauh, karena orang yang memberitahukan tentang perubahan kiblat itu memberitahukan tentang hal yang wajib, atau memerintahkan untuk meninggalkan hal yang terlarang. Apun yang membukakan bagi orang lain secara mutlak tidak demikian sehingga tidak sama dan tidak tercakup olehnya. Demikian ini jika pembukaan itu di selain Al Faatihah.

Keempat: Suatu pendapat menyebutkan, bahwa hadits ini menunjukkan boleh ijtihad dalam masalah kiblat dan menjaga arah, karena mereka beralih ke arah Ka'bah pertama kali di dalam shalat sebelum mereka memastikan posisi pastinya.

Kelima: Disimpulkan darinya, bahwa orang yang shalat ke arah selain kiblat berdasarkan ijtihad, kemudian ternyata itu salah, maka dia tidah harus mengulang, karena dia telah melakukan apa yang wajib atasnya berdasarkan dugaannya, kendatinya pada kenyataannya itu menyelisihi hukumnya. Sebagaimana halnya penduduk Quba ketika mereka melakukan apa yang wajib atas mereka berdasarkan dugaan mereka bahwa arah kiblat tidak berubah, dan tidak tidak merusak amalan mereka, dan mereka juga tidak diperintahkan untuk mengulang.

Keenam: Ath-Thahawi berkata, "Hadits ini menunjukkan, bahwa orang yang tidak mengetahui apa yang diwajibkan Allah Ta'ala dan belum sampai dakwah kepadanya, serta tidak memungkinkannya mencari tahu itu dari orang lain, maka kewajiban itu tidak wajib atasnya, dan *hujjah* tidak dapat ditegakkan terhadapnya." Berpangkal dari sini, sebagian orang mengemukakan masalah orang yang memeluk Islam di negeri perang, atau di pengujung negeri Islam, yang mana dia tidak menemukan orang yang mengajarinya syari'at-syari'at Islam. Apakah wajib atasnya mengqadha shalat dan puasa yang terlewat, sementara sebelumnya (walaupun telah memeluk Islam) dia tidak mengetahui kewajiban tersebut? Diriwayatkan dari Malik dan Asy-Syafi'i, bahwa itu wajib atasnya –atau yang semakna dengan ini– karena kemampuannya untuk mencari tahu dan keluar untuk hal tersebut. Ini juga kembali kepada qiyas. *Wallahu a'lam.*

Redaksi di dalam hadits ini: وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ فَاسْتَقْبِلُوهَا (*dan telah diperintahkan untuk menghadap ke arah kiblat, maka hendaklah kalian menghadap ke arahnya*), ini diriwayatkan dengan *kasrah* pada *baa'* dalam bentuk perintah [yakni: فَاسْتَقْبِلُوهَا (maka hendaklah kalian menghadap ke arahnya)]. Diriwayatkan juga: فَاسْتَقْبَلُوهَا (maka mereka pun menghadap ke arahnya), dalam bentuk berita.

٦٩- عَنْ أَنَسِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ: اسْتَقْبَلْنَا أَنَساً حِينَ قَدِمَ مِنَ الشَّامِ، فَلَقِينَاهُ بِعَيْنِ التَّمْرِ، فَرَأَيْتُهُ يُصَلِّي عَلَى حِمَارٍ، وَوَجْهُهُ مِنْ ذَا الْجَانِبِ - يَعْنِي عَنْ يَسَارِ الْقِبْلَةِ - فَقُلْتُ: رَأَيْتُكَ تُصَلِّي لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ؟ فَقَالَ: لَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُهُ مَا فَعَلْتُهُ.

69. Dari Anas bin Sirin, dia berkata, "Kami menyambut Anas ketika dia datang dari Syam, lalu kami menemuinya di Ain At-Tamr, lalu aku melihatnya shalat di atas keledai, sementara wajahnya ke arah sisi – yakni ke arah kiri kiblat–, lalu aku berkata, 'Aku melihatmu shalat ke selain arah kiblat?' Dia pun berkata, 'Seandainya aku tidak pernah melihat Rasulullah ﷺ melakukannya, tentu aku tidak akan melakukannya.'"[182]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bolehnya melakukan shalat sunat di atas tunggangan dengan menghadap ke arah selain kiblat, dan ini sebagaimana yang telah dikemukakan di dalam hadits Ibnu Umar. Di dalam hadits ini hanya ada tambahan: عَلَى حِمَارٍ (di atas keledai), maka disimpulkan darinya kesucian keledai, karena bersentuhan dengannya disertai dengan menjaga diri darinya dapat diterima, apalagi bila penunggangannya dalam waktu yang lama, sehingga kemungkinan berkeringat, walaupun ada kemungkinan menggunakan penghalang antara dirinya dengan keledainya.

---

182 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab shalat tathawwu' di atas keledai. HR. Muslim. Ain At-Tamr adalah sebuah tempat di perbatasan Irak.

Redaksi مِنَ الشَّامِ (*dari Syam*), inilah yang benar di sini. Sementara di dalam kitab Muslim disebutkan: حِيـنَ قَـدِمَ الشَّـامَ (ketika datang dari Syam), mereka mengatakan, bahwa itu keliru, karena sebenarnya mereka keluar dari Bashrah untuk menyambutnya dari Syam.

Redaksi رَأَيْتُكَ تُصَلِّي إِلَى غَيْرِ الْقِبْلَةِ. فَقَالَ: لَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُهُ مَا فَعَلْتُـهُ (*Aku melihatmu shalat ke selain arah kiblat?' Dia pun berkata, 'Seandainya aku tidak pernah melihat Rasulullah ﷺ melakukannya, tentu aku tidak akan melakukannya.'*). Sebenarnya ini kembali kepada masalah shalat ke arah selain kiblat, dan itulah yang ditanyakannya, bukan mengenai bentuk lainnya. *Wallahu a'lam.*

Orang yang meriwayatkan hadits ini dari Anas bin Malik adalah Abu Hamzah Anas bin Sirin, saudara Muhammad bin Sirin, *maula* Anas bin Malik. Dikatakan, bahwa ketika dia dilahirkan, dia dibawakan kepada Anas bin Malik, lalu dia menamainya Anas, dan menjulukinya dengan Abu Hamzah sebagai namanya dan julukannya. Hadits disepakai bisa digunakan sebagai hujjah. Dia meninggal setelah saudaranya, Muhammad, sementara saudaranya itu, yakni Muhammad, wafat pada tahun 110.

BAB *SHAF* (BARISAN SHALAT)

٧٠- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَوُّوا صُفُوفَكُمْ، فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمَامِ الصَّلاَةِ.

70. Dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Luruskanlah shaf-shaf kalian, karena sesungguhnya meluruskan shaf termasuk kesempurnaan shalat*.'"[183]

Penjelasan:

Meluruskan *shaf* adalah lurusnya orang-orang yang berdiri di atas satu jalan (garis). Pelurusan *shaf* juga menunjukkan penutupan celah padanya, hal ini berdasarkan pelurusan secara maknawi. Telah terjadi kesamaan pendapat, bahwa pelurusannya dengan makna yang pertama dan kedua adalah perkara yang dituntut, walaupun zhahirnya bahwa yang dimaksud hadits ini adalah yang pertama (hanya meluruskan).

Sabda beliau ﷺ, مِنْ تَمَامِ الصَّلاَةِ (*termasuk kesempurnaan shalat*) menunjukkan bahwa itu dituntut. Dari situ juga disimpulkan, bahwa itu dianjurkan, tidak wajib, berdasarkan sabda beliau itu, مِنْ تَمَامِ الصَّلاَةِ (*termasuk kesempurnaan shalat*), karena beliau tidak mengatakan, "termasuk rukun-rukunnya," dan juga tidak mengatakan, "termasuk kewajiban-kewajibannya." Penyempurna sesuatu adalah perkara

183 HR. Al Bukhari, pembahasan: Shalat dengan lafazh ini, dengan mengganti lafazh "kesempurnaan shalat" dengan lafazh "pendirian shalat." HR. Muslim dengan lafazh ini. Dan juga oleh Abu Daud dan Ibnu Majah.

tambahan atas keberadaan hakikatnya, dimana sesuatu itu tidak terealisasi kecuali dengannya. Demikian menurut istilah yang masyhur. Terkadang juga digunakan sesuai dengan kondisi sebagian hal dimana hakikatnyat tidak akan sempurna kecuali dengannya.

٧١- عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَتُسَوُّنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ.

71. Dari An-Nu'man bin Basyir ﷺ, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Hendaklah kalian meluruskan shaf-shaf kalian, atau (kalau tidak), Allah akan merubah (mengganti) di antara wajah-wajah kalian*'."

٧٢- وَلِمُسْلِمٍ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسَوِّي صُفُوفَنَا، حَتَّى كَأَنَّمَا يُسَوِّي بِهَا الْقِدَاحَ، حَتَّى إِذَا رَأَى أَنْ قَدْ عَقَلْنَا عَنْهُ، ثُمَّ خَرَجَ يَوْمًا فَقَامَ، حَتَّى إِذَا كَادَ أَنْ يُكَبِّرَ، فَرَأَى رَجُلاً بَادِيًا صَدْرُهُ، فَقَالَ: عِبَادَ اللهِ، لَتُسَوُّنَّ صُفُوفَكُمْ أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ.

72. Riwayat Muslim: "Rasulullah ﷺ biasa meluruskan *shaf-shaf* kami, hingga seolah-olah beliau meluruskan anak panah, hingga setelah beliau memandang bahwa kami telah memahami perintahnya, kemudian pada suatu hari beliau keluar lalu berdiri, hingga ketika beliau hampir takbir, lalu beliau melihat seorang lelaki yang dadanya menonjol ke depan, maka beliau pun bersabda, '*Wahai para hamba Allah, hendaklah*

kalian meluruskan shaf-shaf kalian, atau (kalau tidak), Allah akan merubah (mengganti) di antara wajah-wajah kalian."[184]

Penjelasan:

An-Nu'man bin Basyir (بَشِير) –dengan *fathah* pada *baa'* dan *kasrah* pada *syiin* bertitik– Ibnu Sa'd bin Tsa'labah Al Anshari. Dia lahir delapan –atau enam– tahun sebelum wafatnya Rasulullah ﷺ. Abu Umar berkata, "Yang pertama lebih *shahih*, insya Allah." Dia gugur pada tahun enam puluh empat di Marj Rahith.

Tentang meluruskan *shaf* telah dibahas tadi. Redaksi أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ (*atau (kalau tidak), Allah akan merubah (mengganti) di antara wajah-wajah kalian*), maknanya: jika kalian tidak meluruskan. Karena itu bisa berarti antara meluruskan dan tidak meluruskan. Yakni: maka yang akan terjadi adalah antara kedua hal itu, bisa berupa kelurusan, atau perubahan tersebut.

Menurutku tentang sabda beliau, أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ, bahwa. Ini kembali kepada perselisihan hati, dan berubahnya (sikap) sebagian mereka atas sebagian lainnya. Karena majunya seseorang atas orang lain, atau atas jama'ah, dan penyelisihannya terhadap mereka, dalam kondisi tidak sebagai imam bagi mereka, maka itu akan menyesakkan dada mereka. Dan ini bisa menyebabkan perselisihan hati mereka, lalu hal itu diungkapkan dengan penyelisihan (perubahan) wajah mereka; Karena orang-orang yang saling berselisih dalam kejauhan dan kedekatan, maka masing-masing akan mengambil wajah yang lain. Jika

---

184 HR. Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Sementara Al Bukhari tidak mengeluarkan tambahan ini sebagaimana yang disebutkan oleh Penulis.

Anda mau, setelah itu Anda bisa menetapkan الْوَجْهُ (wajah) dengan makna الْجِهَةُ (arah). Dan jika Anda mau, bisa juga menetapkan الْوَجْهُ sebagai ungkapan tentang perbedaan maksud dan perbedaan jiwa. Karena orang yang saling berjauhan dengan yang lainnya dan saling menghindari, maka dia akan membuang mukanya darinya. Jadi maksudnya: peringatan agar tidak terjadi sikap saling membenci dan saling menghindar. Al Qadhi Iyadh *rahimahullah* mengatakan tentang sabda beliau, أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللهُ بَيْنَ وُجُوهِكُمْ (*atau (kalau tidak), Allah akan merubah (mengganti) di antara wajah-wajah kalian*), "Kemungkinan bahwa itu seperti sabda beliau, أَنْ يُحَوِّلَ اللهُ صُوْرَتَهُ صُوْرَةَ حِمَارٍ (*Allah akan merubah bentuknya menjadi bentuk keledai*). Yaitu merubah sifatnya menjadi bentuk lainnya dengan perubahan wujud, atau membedakan wajah orang yang tidak meluruskan *shaf*-nya dan membedakan bentuknya dari wajah orang yang meluruskannya, atau merubah dengan perbedaan bentuknya yang berupa perubahan wujud dan bentuk."

Aku katakan: Bagian pertama, yaitu perkataannya, "Merubah sifatnya menjadi bentuk lainnya dengan perubahan wujud," di sini tidak terdapat keterpeliharaan yang jelas pada konotasi lafazh بَيْنَ. Yang lebih tepat dengan makna ini adalah dikatakan: merubah wajah kalian dari anu. Kecuali bila maksudnya adalah membedakan antara wajah-wajah orang yang dirubah dan yang tidak rubah, dan inilah bagian keduanya tadi. Adapun bagian terakhirnya, di situ memang terdapat pemeliharaan pada lafazh بَيْنَ, hanya saja tidak terdapat pemeliharan yang jelas pada lafazh وُجُوْهَكُمْ, karena perubahan itu setelah perubahan wujud, dan itu bukan sifat mereka ketika terjadi penyelisihan dalam perbuatan. Namun hal ini memang memungkinkan.

Redaksi الْقِدَاحُ (anak panah), yaitu batang anak panah yang dipasangkan dan diarahkan serta dipersiapkan untuk dilontarkan. Inilah yang dituntut dalam mengekangnya. Jika tidak, maka anak panah itu melenceng, yakni menyelisihi sasaran yang diincar. Karena itu, ini dijadikan perumpamaan dalam meluruskan hal lainnya.

Hadits ini menunjukkan bahwa meluruskan *shaf* termasuk tugas imam. Sebagian imam salaf mewakilkan kepada orang lain untuk meluruskan shaf-shaf mereka.[185]

Redaksi حَتَّى إِذَا رَأَى أَنْ قَدْ عَقَلْنَا (*hingga setelah beliau memandang bahwa kami telah memahami*), kemungkinan maksudnya, bahwa beliau selalu mengajari mereka untuk meluruskan dan mengawasi mereka, sampai beliau merasa bahwa mereka telah memahami maksudnya dan melaksanakannya. Maka itulah maksud dari mengawasi mereka dan memperhatikan pelaksanaan mereka.

Redaksi ...حَتَّى إِذَا كَادَ أَنْ يُكَبِّرَ فَرَأَى رَجُلاً بَادِيًا صَدْرُهُ. فَقَالَ: عِبَادَ اللَّهِ (*hingga ketika beliau hampir takbir, lalu beliau melihat seorang lelaki yang dadanya menonjol ke depan, maka beliau pun bersabda, 'Wahai para hamba Allah* ... dst.) Ini dijadikan dalil dalam menunjukkan bolehnya imam berbicara di antara iqamah dan shalat karena suatu

---

185 At-Tirmidzi mengatakan di dalam *Sunan*-nya, "Dan diriwayatkan dari Umar: Bahwa dia mewakilkan kepada beberapa lelaki untuk meluruskan *shaf* (barisan shalat), maka dia tidak bertakbir hingga diberitahukan bahwa semua *shaf* telah lurus. Diriwayatkan juga dari Ali dan Utsman, bahwa keduanya selalu memperhatikan itu, dan keduanya mengatakan, 'Luruskanlah.' Ali pernah berkata, 'Majulah, wahai Fulan. Mundurlah, wahai Fulan.'"

keperluan. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa para ulama berbeda pendapat tentang makruhnya hal itu.[186]

٧٣- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ جَدَّتَهُ مُلَيْكَةَ دَعَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِطَعَامٍ صَنَعَتْهُ، فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ قَالَ: قُومُوا فَلأُصَلِّيَ لَكُمْ؟ قَالَ أَنَسٌ: فَقُمْتُ إِلَى حَصِيرٍ لَنَا قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ، فَنَضَحْتُهُ بِمَاءٍ، فَقَامَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَفَفْتُ أَنَا وَالْيَتِيمُ وَرَاءَهُ، وَالْعَجُوزُ مِنْ وَرَائِنَا. فَصَلَّى لَنَا رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ انْصَرَفَ.

73. Dari Anas bin Malik ﷺ: Bahwa neneknya, Mulaikah, mengundang Rasulullah ﷺ untuk menyantap makanan yang dibuatnya. Lalu beliau makan darinya, kemudian bersabda, "Berdirilah kalian, agar aku shalat untuk kalian." Anas berkata, "Maka aku berdiri menuju sebuah tikar milik kami yang telah menghitam karena lamanya dipakai, lalu aku memercikinya dengan air. Lalu Rasulullah ﷺ berdiri di atasnya, sementara aku dan seorang anak yatim membuat *shaf* di belakang beliau, dan wanita tua itu di belakang kami. Lalu beliau shalat mengimami kami dua raka'at, kemudian beliau bertolak."[187]

---

186 Pada anotasi naskah aslinya disebutkan: Kemungkinan perbedaan pendapat ini mengenai hal [yakni perkataan] yang tidak terkait dengan kemaslahatan shalat. Sedangkan ini terkait dengan kemaslahatan shalat.

187 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. Dikelurakan juga oleh Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi. Pada anotasi naskah aslinya dicantumkan kalimat: فَلأُصَلِّ. Di dalam riwayat Ibnu Wadhdhah dicantumkan dengan *fathah* pada *laam* dan penetapan *yaa'* (فَلأُصَلِّيَ), sedangkan dalam riwayat yang lainnya dicantumkan: فَلْنُصَلِّ, dengan *nuun* dan *kasrah* pada *laam* pertama dalam bentuk *jazm*.

٧٤- وَلِمُسْلِمٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِ وَبِأُمِّهِ فَأَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ، وَأَقَامَ الْمَرْأَةَ خَلْفَنَا.

74. Riwayat Muslim: Bahwa Rasulullah ﷺ shalat dengannya dan ibunya. "Lalu dia menyuruhku berdiri di sebelah kanannya, dan menyuruh wanita itu berdiri di belakang kami."

Penulis kitab ini mengatakan, "Anak yatim tersebut adalah Dhumairah, kakeknya Husain bin Abdullah bin Dhumairah."

Penjelasan:

مُلَيْكَة (Mulaikah) dengan *dhammah* pada *miim* dan *fathah* pada *laam*. Sebagian perawi meriwayatkannya dengan *fathah* pada *miim* dan *kasrah* pada *laam* (مَلِيْكَة). Yang lebih tepat adalah yang pertama. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia adalah Ummu Sulaim. Pendapat lain menyebutkan: Ummu Haram. Sebagian mereka mengatakan bahwa itu tidak *shahih*. Hadits ini diriwayatkan oleh Ishaq bin Abdullah bin Abu Thalhah dari Anas bin Malik, lalu dikatakan, bahwa *dhamir* pada kalimat جَدَّتَهُ (neneknya) kembali kepada Ishaq bin Abdullah, dan bahwa itu adalah ibu dari ayahnya. Demikian yang dikatakan oleh Al Hafizh Abu Umar. Berdasarkan ini, maka semestinya pengarang meneybutkan Ishaq, karena ketika itu tidak disebutkan, maka tampak bahwa itu adalah neneknya Anas. Selain Abu Umar mengatakan, bahwa itu adalah neneknya Anas, yaitu ibu dari ibunya. Berdasarkan ini, maka tidak perlu menyebutkan Ishaq. Tapi bagaimanapun, yang lebih baik adalah menyebutkannya.

Hadits ini menunjukkan apa yang dilakukan oleh Nabi ﷺ yang berupa kerendahan hati dan memenuhi undangan orang lain. Hadits ini dijadikan dalil tentang pemenuhan undangan oleh orang-orang mulia terhadap orang yang mengundang mereka untuk selain walimah. Hadits ini juga menunjukkan bolehnya shalat untuk pengajaran, atau untuk mendatangkan keberkahan dengan berjama'ah dalam pelaksanaannya, atau dengan melaksanakannya di tempat tertentu, dan ini yang tersirat dari perkataan beliau, لَكُمْ (*untuk kalian*)

Redaksi إِلَى حَصِيرٍ قَدِ اسْوَدَّ مِنْ طُولِ مَا لُبِسَ (*menuju sebuah tikar yang telah menghitam karena lamanya dipakai*). Dari sini disimpulkan, bahwa menggunakan sebagai alas disebut pakaian (pemakaian). Dan terkait dengan ini ada dua masalah. ***Pertama***: Jika seseorang bersumpah tidak akan mengenakan pakaian, dan tidak berniat untuk itu, lalu menggunakannya sebagai alas, maka dia telah melanggar sumpahnya (yakni dianggap memakainya). ***Kedua***: Bahwa menggunakan sutera sebagai alas berarti mengenakannya, sehingga itu diharamkan (bagi laki-laki), karena hal itu –yakni beralas dengan sutera– telah ada nash yang mengkhususkannya.

Redaksi فَنَضَحْتُهُ (*lalu aku memercikinya*). النَّضْحُ digunakan sebagai sebutan untuk mencuci, dan digunakan juga untuk yang di bawah itu, dan itulah yang lebih masyhur. Maka kemungkinan maksudnya adalah mencucinya, dan itu karena dua hal: Bisa untuk kemaslahatan duniawi, yaitu melenturkannya dan mempersiapkannya untuk diduduki di atasnya. Dan bisa juga untuk kemaslahatan agama, yaitu untuk kesuciannya, dan menghilangkan keraguan tentang adanya najis padanya karena telah lama dipakai. Kemungkinan juga maksudnya di bawah mencuci, yaitu memercikinya, yaitu dianjurkan oleh ulama madzhab Maliki, untuk sesuatu yang diragukan adanya najis padanya.

Kemungkinan ini lebih mendekati kebenaran, karena Abu Umar bersama mereka di rumah itu, sedangkan penjagaan anak kecil terhadap najis sangatlah jauh.

Redaksi فَصَفَفْتُ أَنَا وَالْيَتِيمُ وَرَاءَهُ (*lalu aku dan seorang anak yatim membuat shaf di belakang beliau*), ini hujjah Jumhur, bahwa posisi dua orang adalah di belakang imam. Sementara sebagian ulama terdahulu berpendapat, bahwa posisi salah satunya di sebelah kanan imam, dan yang satu lagi di sebelah kirinya. Hadits ini menunjukkan bahwa anak kecil juga memiliki posisi di dalam *shaf*.

Hadits ini juga menunjukkan bahwa posisi wanita di belakang posisi anak kecil (laki-laki).

Adalah tidak tepat orang yang berdalih dengannya dalam menyatakan, bahwa orang yang shalat sendirian di belakang *shaf* adalah sah, karena bentuk ini tidak termasuk bentuk penyelisihan. Lebih jauh lagi orang yang berdalih dengannya dalam menyatakan, bahwa tidak sah imammu wanita untuk laki-laki. Karena wanita diwajibkan *shaf*-nya di belakang, maka tidak boleh maju sebagai imam.

Redaksi ثُمَّ انْصَرَفَ (*kemudian beliau bertolak*). Yang lebih mendekati, bahwa maksudnya adalah bertolak dari rumah tersebut. Kemungkinan juga maksudnya adalah beranjak dari shalat. Adapun menurut pendapat Abu Hanifah, bahwa itu berdasarkan bahwa salam tidak termasuk apa yang disebut dua raka'at. sedangkan menurut pendapat yang lainnya, bahwa beranjak tersebut sebagai ungkapan tentang tahallul (keluar dari shalat) yang ditandai dengan salam.

Hadits ini menunjukkan bolehnya berjama'ah dalam shalat sunat di belakang seorang imam.

Hadits ini juga menunjukkan sahnya shalat anak kecil dan itu dianggap di dalam shalat. *Wallahu a'lam.*

٧٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: قَالَ: بِتُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيْمُونَةَ. فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ. فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ. فَأَخَذَ بِرَأْسِي فَأَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ.

75. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Aku menginap di rumah bibiku, Maimunah. Lalu Nabi ﷺ bangun untuk shalat malam, maka aku pun berdiri di sebelah kirinya, lalu beliu meraih kepalaku dan memberdirikanku di sebelah kanannya."[188]

Penjelasan:

Bibinya, Maimunah binti Al Harits, adalah saudara perempuan ibunya, Al Fadhl binti Al Harits. Menginapnya Abdullah di rumah bibinya menunjukkan bolehnya hal seperti itu, yakni menginap di rumah mahram dengan keberadaan suaminya. Ada pendapat lain yang menyebutkan bahwa Abdullah telah memilih waktu untuk itu sehingga tidak menimbulkan gangguan bagi Nabi ﷺ, yaitu ketika bibinya sedang haidh. Pendapat lain menyebutkan, bahwa Abdullah menginap di rumah bibinya untuk melihat shalat Nabi ﷺ.

Hadits ini juga menunjukkan bahwa anak kecil berdiri bersama imam di dalam satu shaf. Bila disimpulkan dari apa yang disebutkan di

---

188 HR.Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat secara panjang lebar dan secara ringkas. Diriwayatkan juga oleh Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

selain riwayat ini, yaitu bahwa "Dia memasuki shalat sunat setelah Nabi ﷺ memasuki shalat," maka ini menunjukkan bolehnya bermakmum kepada orang yang tidak berniat sebagai imam.

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa posisi makmum yang sendirian adalah di sebelah kanan imam.[189]

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa perbuatan (gerakan) yang ringan/sedikit di dalam shalat (yang bukan merupakan gerakan shalat) tidak merusaknya.

BAB IMAMAH

٧٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الإِمَامِ أَنْ يُحَوِّلَ اللهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ، أَوْ يَجْعَلَ صُورَتَهُ صُورَةَ حِمَارٍ؟

76. Dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, "*Apakah tidak takut orang yang mengangkat kepalanya sebelum imam, bahwa Allah akan*

189 Di dalam suatu riwayat disebutkan: "Lalu aku pun berdiri di sebelahnya." Ini jelas menunjukkan bahwa dia berdiri sejajar dengan beliau.

mengganti kepalanya dengan kepala keledai, atau merubah bentuknya menjadi bentuk keledai?"[190]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan dilarangnya makmum mendahului imam dalam mengangkat kepala. Ini nash terkait dengan mengangkat kepala dari ruku dan sujud. Inti dalil sebagai ancaman atas perbuatan tersebut. Sedangkan ancaman tidak terjadi kecuali terhadap sesuatu yang dilarang. Diqiyaskan padanya mendahului dalam merunduk, seperti merunduk untuk ruku dan sujud. Sabda beliau ﷺ, أَمَا يَخْشَى الَّذِي يَرْفَعُ رَأْسَهُ قَبْلَ الْإِمَامِ (*Apakah tidak takut orang yang mengangkat kepalanya sebelum imam*) menunjukkan bahwa orang yang melakukan itu terancam oleh ancaman ini, namun tidak menunjukkan bahwa itu terjadi dan tidak mesti terjadi.

Redaksi أَنْ يُحَوِّلَ اللهُ رَأْسَهُ رَأْسَ حِمَارٍ، أَوْ يَجْعَلَ صُورَتَهُ صُورَةَ حِمَارٍ (*bahwa Allah akan mengganti kepalanya dengan kepala keledai, atau merubah bentuknya menjadi bentuk keledai*) menunjukkan perubahan yang nyata, tapi kemungkinan juga kembali kepada makna kiasan, karena keledai disifati dengan kedunguan, maka makna ini sebagai pinjaman untuk mengungkapkan tentang orang bodoh yang tidak mengetahui kewajiban-kewajiban shalat dan keharusan mengikuti imam. Tampaknya makna kiasan ini kuat, yaitu bahwa perubahan secara riil tidak terjadi kendati banyak makmuk yang mengangkat kepalanya sebelum imam. Telah kami jelaskan, bahwa hadits ini tidak menunjukkan terjadinya hal itu.

---

190 HR. Al Bukhari pada bab imamah dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Lain dari itu, yang diancamkan itu tidak terjadi secara langsung, yakni saat terjadinya perbuatan itu, namun kebodohan memang ada saat terjadinya perbuatan itu. Yang aku maksud dengan kebodohan di sini bukannya tidak mengetahui hukumnya, tapi memang bisa jadi itu, dan bisa juga sebagai ungkapan tentang perbuatan yang tidak sah. Kalaupun si pelaku mengetahui hukumnya namun dia melakukan itu, maka perbuatan itu disebut kebodohan, dan pelakunya disebut bodoh (jahil). Sebabnya, karena sesuatu itu dinafikan (dianggap tidak ada) manakala buahnya dan maksudnya tidak ada padanya. Karena itu terkadang dikatakan, "Fulan itu bukan manusia," ketika dia tidak melakukan perbuatan-perbuatan yang layak dengan kemanusian. Karena maksud dari ilmu adalah pengamalannya, maka orang yang tidak mengmalkan ilmunya boleh dikatakan bahwa dia jahil (bodoh), tidak berilmu.

٧٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ. فَلا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ. فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا، وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا. وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ. وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا. وَإِذَا صَلَّى جَالِساً فَصَلُّوا جُلُوساً أَجْمَعُونَ.

77. Dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Sesungguhnya dijadikannya imam itu untuk diikuti, karena itu janganlah kalian menyelisihinya. Maka jika dia bertakbir, bertakbirlah kalian. Jika dia ruku, maka rukulah kalian. Jika dia mengucapkan, 'Sami'allaahu liman hamidah (Allah mendengar orang yang memuji-Nya),' maka ucapkanlah, 'Rabbanaa walakal hamd (Wahai Tuhan kami, dan bagi-Mu*

segala puji). Jika dia sujud, maka sujudlah kalian. Dan jika dia shalat sambil duduk, maka shalatlah kalian semua sambil duduk."[191]

٧٨- وَمَا فِي مَعْنَاهُ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَيْتِهِ وَهُوَ شَاكٍ، صَلَّى جَالِساً، وَصَلَّى وَرَاءَهُ قَوْمٌ قِيَاماً، فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ: أَنْ اجْلِسُوا لَمَّا انْصَرَفَ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَ الإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا: رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا صَلَّى جَالِساً فَصَلُّوا جُلُوساً أَجْمَعُونَ.

78. Riwayat yang semakna dengan itu dari hadits Aisyah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ shalat di rumahnya, saat itu beliau sedang sakit. Beliau shalat sambil duduk, sementara orang-orang di belakangnya shalat sambil berdiri. Lalu beliau berisyarat kepada mereka (yang maksudnya), 'Duduklah kalian.' Setelah selesai, beliau bersabda, '*Sesungguhnya dijadikannya imam itu untuk diikuti. Karena itu, jika dia ruku maka rukulah kalian. Jika dia bangkit maka bangkitlah kalian. Jika dia mengucapkan, 'Sami'allaahu liman hamidah (Allah mendengar orang yang memuji-Nya),' maka ucapkanlah, 'Rabbanaa walakal hamd (Wahai Tuhan kami, dan bagi-Mu segala puji). Dan jika dia shalat sambil duduk, maka shalatlah kalian semua sambil duduk'.*"[192] Ini adalah hadits ketiga.

---

[191] HR. Al Bukhari dengan beberapa riwayat yang mirip dengan ini, dan dia menyebutkannya lebih dari satu tempat, dari beberapa jalur periwayatan. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

[192] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim dan Abu Daud.

Penjelasan:

Pembahasan tentang hadits Abu Hurairah dari beberapa segi.

Pertama: Mereka berbeda pendapat mengenai bolehnya orang yang melaksanakan shalat fardhu bermakmum kepada orang yang melaksanakan shalat sunat. Malik, Abu Hanifah dan yang lainnya tidak membolehkannya, dan mereka berdalih dengan hadits ini. Perbedaan niat dianggap termasuk cakupan sabda beliau, فَلاَ تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ (*karena itu janganlah kalian menyelisihinya*). Sementara Asy-Syafi'i dan yang lainnya membolehkannya, dan menurut madzhab ini, bahwa hadits ini diartikan sebagai penyelisihan dalam perbuatan-perubatan yang lahir.

Kedua: *Faa* ' pada kalimat فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا ... *"Jika dia ruku, maka rukulah kalian..."*dst menunjukkan bahwa perbuatan-perbuatan makmum setelah perbuatan-perbuatan imam. Karena *faa* ' menunjukkan urutan. Pembahasan tentang larangan mendahului sudah dikemukakan. Para ahli fikih mengatakan, bahwa menyamai imam dalam gerakan-gerakan ini adalah makruh (yakni bergerak bersamaan dengan imam).

Ketiga: Redaksi وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ (*Jika dia mengucapkan, 'Sami'allaahu liman hamidah* (*Allah mendengar orang yang memuji-Nya*)*,' maka ucapkanlah, 'Rabbanaa walakal hamd* (*Wahai Tuhan kami, dan bagi-Mu segala puji*)) dijadikan dalil oleh orang yang mengatakan, bahwa *tasmi'* (mengucapkan: *Sami'allaahu liman hamidah*) adalah khusus bagi imam, sementara ucapan: *Rabbanaa walakal hamd*, khusus bagi makmum. Demikian pendapat yang dipilih oleh Malik *rahimahullah*.

Keempat: Mereka berbeda pendapat mengenai penetapan *wawu* dan pembuangannya pada kalimat: وَلَكَ الْحَمْدُ, sesuai dengan perbedaan riwayat. Perbedaan ini merupakan perbedaan pendapat yang

dipilih, bukan tentang pembolehannya. Penetapannya menunjukkan kepada tambahan makna, karena perkiraannya: رَبَّنَا اسْتَجِبْ لَنَا وَلَكَ الْحَمْدُ (Wahai Tuhan kami, kabulkanlah untuk kami –atau yang mendekati itu–, dan bagi-Mu segala puji). Jadi kalimatnya mencakup makna doa dan makna *khabar* (berita). Sedangkan bila diucapkan tanpa *wawu*, maka menunjukkan kepada salah satunya saja.

Kelima: Redaksi وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ (*Dan jika dia shalat sambil duduk, maka shalatlah kalian semua sambil duduk*). Suatu kaum mengambilnya sebagai dalil sehingga membolehkan duduk di belakang imam yang duduk karena darurat, kendatipun makmum mampu berdiri. Seakan-akan mereka menjadikan "Mengikuti imam" sebagai udzur untuk menggugurkan kewajiban berdiri. Sementara itu, para ahli fikih yang mashyur melarang itu. Mereka yang melarangnya berbeda pendapat mengenai jawaban terhadap hadits ini melalui beberapa jalan.

Jalur pertama: Klaim bahwa (hukum) hadits ini dihapus. Karena Nabi ﷺ shalat mengimami orang-orang, ketika beliau sakit yang mengantarkan kepada kematiannya, sementara para makmumnya berdiri, dimana Abu Bakar pun berdiri untuk menunjukkan kepada mereka (para makmum) tentang gerakan beliau di dalam shalatnya itu. Ini berdasarkan anggapan bahwa Nabi ﷺ sebagai imam dan Abu Bakar sebagai makmum di dalam shalat tersebut. Namun mengenai ini ada perbedaan pendapat. Letak *tarjih*-nya adalah pembahasan mengenai hadits tersebut. Al Qadhi Iyadh berkata, "Mereka mengatakan, bahwa kemudian imamahnya orang yang duduk dihapus secara global dengan sabda beliau, لاَ يَؤُمَّنَّ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا (*Tidak boleh seorang pun setelahku yang mengimami sambil duduk*), dan berdasarkan perbuatan para khalifah setelahnya. Bahwa tidak ada seorang pun dari mereka yang

mengimami sambil duduk. Walaupun penghapusan itu tidak mungkin setelah ketiadaan Nabi ﷺ, namun apa yang mereka lakukan dalam hal itu menunjukkan benarnya larangan beliau tentang tidak bolehnya seseorang setelah beliau mengimami sambil duduk. Dan ini menguatkan kelemahan hadits ini."

Aku katakan: Pendapat ini lemah. Adapun hadits لَا يَؤُمَّنَّ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا (*Tidak boleh seorang pun setelahku yang mengimami sambil duduk*), adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari Jabir bin Zaid Al Ju'fi (الْجُعْفِي) –dengan *dhammah* pada *jiim* dan *sukun* pada *'ain*– dari Asy-Sya'bi (الشَّعْبِي) –dengan *fathah* pada *syiin*–: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, لَا يَؤُمَّنَّ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا *"Tidak boleh seorangpun setelahku yang mengimami sambil duduk."* Ini hadits *mursal*, dan mereka mengatakan bahwa Jabir bin Zaid *matruk* (riwayatnya ditinggalkan). Diriwayatkan juga oleh Mujalid dari Asy-Sya'bi, sementara Mujalid juga dinilai *dha'if*.

Adapun alasan bahwa para khalifah tidak pernah mengimami sambil duduk, maka sesungguhnya meninggalkan sesuatu itu tidak menunjukkan keharamannya. Maka kemungkinannya mereka mewakilkan kepada yang mampu, walaupun ada kesamaan pendapat bahwa shalatnya orang duduk dengan mengimami orang yang berdiri adalah kurang utama, dan yang lebih baik adalah meninggalkannya (tidak melakukan itu). Ini cukup sebagai penjelasan mengapa mereka tidak mengimami sambil duduk. Adapun perkataan mereka, bahwa "itu menunjukkan benarnya larangan beliau tentang tidak bolehnya seseorang setelah beliau mengimami sambil duduk," sebenarnya tidak demikian, berdasarkan apa yang telah kami jelaskan, bahwa meninggalkan suatu perbuatan tidak menunjukkan keharamannya.

Jalan kedua: Jawaban tentang hadits ini bagi orang-orang yang melarangnya, adalah klaim bahwa itu khusus bagi Nabi ﷺ. Telah diketahui bahwa hukum asalnya tidak ada sampai ada dalil yang menunjukkannya.

Jalan ketiga: Penakwilan sabda beliau, وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا *"Dan jika dia shalat sambil duduk, maka shalatlah kalian sambil duduk,"* bahwa bila imam dalam posisi duduk, maka hendaklah kalian duduk, dan janganlah kalian menyelisihinya dengan berdiri. Demikian juga jika imam shalat sambil berdiri, maka shalatlah kalian sambil berdiri. Yakni bila imam dalam posisi berdiri maka berdirilah kalian, dan janganlah menyelisihinya dengan duduk. Begitu juga sabda beliau, إِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا (*jika dia ruku maka rukulah kalian, dan jika dia sujud maka sujudlah kalian*). Penakwilan ini jauh dari mengena. Karena telah disebutkan di sejumlah hadits melalui beberapa jalur periwayatannya apa yang menafikan itu. Di antaranya adalah apa yang disebutkan di dalam hadits Aisyah ﷺ yang akan dikemukakan nanti: Bahwa beliau berisyarat kepada mereka (yang maksudnya), "Duduklah kalian." Dari situ juga disimpulkan tentang kesamaan berdirinya kaum 'Ajam (non Arab) yang berdiri terhadap para raja mereka. Secara umum konteks hadits mencegah pemahaman kepada penakwilan ini.

Pembahasan tentang hadits Aisyah seperti pembahasan tentang hadits Abu Hurairah, adapun tambahan yang ada padanya telah disinggung tadi.

٧٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ يَزِيدَ الْخَطْمِيِّ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَدَّثَنِي الْبَرَاءُ - وَهُوَ غَيْرُ كَذُوبٍ - قَالَ:

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ: لَمْ يَحْنِ أَحَدٌ مِنَّا ظَهْرَهُ حَتَّى يَقَعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَاجِدًا، ثُمَّ نَقَعُ سُجُودًا بَعْدَهُ.

79. Dari Abdullah bin Yazid Al Khathmi Al Anshari ﷺ, dia berkata, "Al Barra` –dan dia tidak berdusta– menceritakan kepadaku, dia berkata, 'Rasulullah ﷺ, apabila beliau telah mengucapkan, '*Sami'allaahu liman hamidah* (*Allah mendengar orang yang memuji-Nya*),' maka tidak seorang pun dari kami yang membungkukkan punggungnya hingga Rasulullah ﷺ menyungkur sujud, kemudian barulah kami menyungkur sujud setelahnya."[193]

---

[193] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang imamah. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ahmad bin Hanbal. Sebab perriwayatan Abdullah bin Yazid hadits ini –sebagaimana yang HR. Ath-ThaBarra`ni dari jalurnya–, "Bahwa dia shalat mengimami orang-orang di Kufah. Lalu orang-orang meletakkan kepala mereka sebelum dia mengangkat kepalanya." Dia mengingkari mereka. Jika anda mengetahui itu, maka anda mengetahui bahwa perkataannya bukan kebohongan, tidak layak melahirkan tuduhan terhadap perawinya. Bahkan semestinya menetapkan kejujuran padanya, karena memang inilah kebiasaan mereka jika mereka hendak memastikan ilmu dengan kejujuran perawi dan pengamalan apa yang diriwayatkannya. Ibnu Mas'ud mengatakan, "Orang yang benar lagi dibenarkan ﷺ menceritakan kepadaku." Demikian juga Abu Hurairah, dia mengatakan, "Aku mendengar kekasihku yang benar lagi dibenarkan." *Wallahu a'lam.*

Penjelasan:

Abdullah bin Yazid Al Khathmi (الْخَطْمِي) –dengan *fathah* pada *khaa`* dan *sukun* pada *thaa`*– dari Bani Khathmah, sedangkan Khathmah dari suku Aus, dia adalah gubernur Kufah. Adapun orang yang meriwayatkan hadits ini darinya adalah Abu Ishaq. Redaksi وَهُوَ غَيْرُ كَذُوبٍ (*dan dia tidak berdusta*), sebagian mereka mengartikan bahwa ini adalah perkataan Abu Ishaq megenai sifat Abdullah bin Yazid, bukan perkataan Abdullah bin Yazid mengenai sifat Al Barra` bin Azib. Adapun yang disebutkan oleh pengarang mengesankan bahwa ini adalah perkataan Abdullah bin Yazid mengenai sifat Al Barra`` bin Azib. Seandainya dia menyebutkan Abu Ishaq, maka itu lebih baik, atau lebih jelas, karena pengertiannya mengarah kepada dua kemungkinan, adapun apa yang disebutkannya, maka hanya mengarah kepada satu kemungkinan, yaitu Al Barra`. Orang-orang yang mengartikannya dengan pengertian yang pertama bermaksud membersihkan Al Barra`` dari penyucian seperti itu, karena dia berkedudukan sebagai sahabat. Demikian juga yang dinukil dari Yahya bin Ma'in, bahwa dia –yakni Abu Ishaq– mengatakan, bahwa Abdullah bin Yazid bukan pendusta. Dan tidak dikatakan mengenai Al Barra`` bahwa dia bukan pendusta. Jika mereka memaksudkan itu, maka Abdullah bin Yazid juga turut dalam perjanjian Hudaibiyah, saat itu dia berusia tujuh belas tahun. Sebagian mereka menyanggah ini dengan riwayat Syu'bah dari Abu Ishaq, dia berkata, "Aku mendengar Abdullah bin Yazid berkhutbah, dia berkata, 'Al Barra` menceritakan kepada kami, dan dia tidak berdusta'." Walaupun hal ini juga memungkinkan.

Hadits ini menunjukkan lambatnya para sahabat dalam meniru gerakan Rasulullah ﷺ (di dalam shalat) hingga beliau memasuki rukun

yang beliau beralih kepadanya, tidak ketika memulai melakukannya. Ini menunjukkan lamanya *thuma'ninah* Nabi ﷺ.

Lafazh hadits lainnya menunjukkan hal itu, yaitu sabda beliau, فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا. وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا (*Maka jika dia ruku maka rukulah kalian, dan jika dia sujud maka sujudlah kalian*), karena ini menunjukkan lebih dulunya apa yang disebut ruku dan sujud.

٨٠- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ فَأَمِّنُوا، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلاَئِكَةِ: غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

80. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila imam mengucapkan aamiin, maka hendaklah kalian mengucapkan aamiin, karena sesungguhnya barangsiapa yang ucapan aamiin-nya bersamaan dengan ucapan aamiin-nya malaikat, maka akan diampuni dosanya yang telah lalu.*"[194]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bahwa imam mengucapkan, "*Aamiin.*" Demikian pilihan Asy-Syafi'i dan yang lainnya. Adapun pilihan Malik, bahwa pengucapan aamiin adalah bagi makmum. Kemungkinan disimpulkan dari ini tentang nyaringnya bacaan aamiin imam, karena beliau mengaitkan bacaan aamiin mereka (para makmum) dengan amin-

---

194 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab menyaringkan ucapan amin. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Imam Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Majah.

nya (imam). Maka mereka harus mengetahui itu, dan itu dengan mendengarnya.

Adapun orang-orang yang mengatakan, bahwa imam tidak mengucapkan aamiin, mereka menakwilkan sabda beliau ﷺ, إِذَا أَمَّنَ الإِمَامُ, yakni bila bacaan imam sampai pada posisi pengucapan aamiin, yaitu akhir surah Al Faatihah, sebagaimana ucapan: أَنْجَدَ, yakni sampai ke Najed. أَتْهَمَ, yakni sampai ke Tihamah. أَحْرَمَ, yakni sampai ke tanah suci. Ini sebagai ungkapan kiasan. Jika ada dalil yang lebih menguatkannya daripada zahirnya hadits ini –yaitu bahwa إِذَا أَمَّنَ adalah *ta'min* (ucapan aamiin) yang sebenarnya–, maka itu diamalkan. Tapi jika tidak, maka asalnya tidak ada ungkapan kiasan.

Kemungkinan Malik berpedoman dengan amalan ulama Madinah, jika memang mereka mengamalkan itu, dan dia menguatkan madzhabnya dengan itu. Adapun indikasi hadits yang menunjukkan nyaringnya bacaan aamiin imam[195], ini lebih sedikit lemah daripada

---

[195] Yang menunjukkan disyari'atkannya menyarikan bacaan aamiin adalah apa yang HR.Abu Daud, Ibnu Majah dan Ad-Daraquthni serta dihasankan oleh Al Hakim, dan dia mengatakan, bahwa hadits ini sesuai dengan syarat Al Bukhari dan Muslim: Dari Abu Hurairah, dia berkata, "Adalah Rasulullah ﷺ, apabila beliau telah membaca: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ, beliau mengucapkan, '*Aamiin.*' Sampai orang-orang di *shaf* pertama mendengar(nya), maka masjid pun bergema dengan itu." Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ahmad bin Hanbal meriwayatkan dari Wail bin Hijr, dia berkata, "Aku mendengar Nabi ﷺ membaca: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ, lalu beliau mengucapkan, '*Aamiin,*' dengan memanjangkan suaranya." Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Sanadnya *shahih.*" At-Tirmidzi berkata, "Lebih dari satu orang ahli ilmu dari kalangan para sahabat, tabi'in dan generai setelah mereka yang mengatakan itu. Mereka memandang, bahwa laki-laki menyaringkan suara *ta'min*-nya dan tidak memelankannya. Demikian juga yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, Ahmad dan Ishaq."

indikasi pengucapan aamiin itu sendiri. Karena ada dalil yang menunjukkan bahwa *ta `miin* (ucapan aamiin)-nya imam tidak secara nyaring.

Kesamaan *ta `miin*-nya imam dan *ta `min*-nya malaikat zhahirnya adalah Kesamaan dalam segi waktu. Ini dikuatkan oleh hadits lainnya: إِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ: آمِينَ، وَقَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ فِي السَّمَاءِ: آمِـينَ. فَوَافَقَـتْ إِحْـدَاهُمَا الأُخْـرَى (*Apabila salah seorang dari kalian mengucapkan, 'Aamiin,' dan para malaikat di langit mengucapkan, 'Aamiin,' maka yang satunya menyamai yang lainnya)* Kemungkinan juga kesamaan ini kembali kepada sifat *ta `min*, yakni *ta `min*-nya orang yang shalat itu seperti sifat *ta `min*-nya para malaikat dalam segi keikhlasan dan sifat-sifat terpuji lainnya. Kemungkinan yang pertama lebih kuat.

Telah kami kemukakan pembahasan mengenai redaksi yang seperti sabda beliau di sini, غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِـهِ (*maka akan diampuni dosanya yang telah lalu*), dan juga pembahasan mengenai apakah itu khusus dosa-dosa kecil?

٨١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِلنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ فَإِنَّ فِيهِمُ الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَذَا الْحَاجَةِ، وَإِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ لِنَفْسِهِ فَلْيُطَوِّلْ مَا شَاءَ.

81. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila seseorang dari kalian shalat mengimami orang-orang, maka hendaklah dia meringankan. Karena sesungguhnya di antara mereka terdapat orang yang lemah, yang sakit, dan yang mempunyai keperluan.*

Dan jika seseorang dari kalian shalat untuk dirinya sendiri, maka silakan memanjangkan sekehendaknya."[196]

٨٢- وَمَا فِي مَعْنَاهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنِّي لأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاةِ الصُّبْحِ مِنْ أَجْلِ فُلانٍ، مِمَّا يُطِيلُ بِنَا، قَالَ: فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَضِبَ فِي مَوْعِظَةٍ قَطُّ أَشَدَّ مِمَّا غَضِبَ يَوْمَئِذٍ، فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ، فَأَيُّكُمْ أَمَّ النَّاسَ فَلْيُوجِزْ، فَإِنَّ مِنْ وَرَائِهِ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ.

82. Riwayat yang semakna dengan ini dari hadits Abu Mas'ud Al Anshari ﷺ, yaitu hadits ketujuh, dia berkata, "Seorang lelaki datang kepada Rasulullah ﷺ, lalu berkata, 'Sesungguhnya aku melambatkan diri dari shalat Subuh karena si Fulan, dia suka memanjangkan untuk kami.' Maka aku tidak pernah melihat Nabi ﷺ marah dalam memberikan nasihat dengan kemarahan yang lebih dari kemarahannya hari itu. Beliau bersabda, '*Wahai manusia, sesungguhnya di antara kalian ada orang-orang yang tergesa-gesa. Karena itu, siapa pun di antara kalian yang mengimami orang-orang, maka hendaklah*

---

196 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab imamah selain kalimat: وَذَا الْحَاجَة (*dan yang mempunyai keperluan*), karena yang disebutkan: وَالْكَبِير (*dan yang sudah lanjut usia*), sedangkan dalam riwayat Abu Mas'ud disebutkan: وَذَا الْحَاجَة (*dan yang mempunyai keperluan*). HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad.

menyederhanakan, karena sesungguhnya di belakangnya terdapat orang yang sudah tua, yang lemah dan yang mempunyai keperluan'."[197]

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah dan Abu Mas'ud –namanya Uqbah bin Amr, dan dikenal Al Badri, sementara mayoritas menyatakan bahwa dia tidak turut dalam perang Badar, akan tetapi tinggal di sana sehingga dinisbatkan kepadanya– menunjukkan anjuran meringankan dalam shalat imam. Hukumnya disebutkan bersama alasannya di dalam hadits ini, yaitu adanya keberatan yang akan dialami oleh para makmum bila imam memanjangkannya. Kemudian –setelah itu– ada dua pembahasan.

Pertama: Karena disebutkan alasannya maka wajib mengikuti hukumnya, yaitu karena panjangnya shalat memberatkan bagi para makmum dan mereka menginginkan keringanan: maka imam diperintahkan untuk meringankan. Tapi bila tidak memberatkan, atau mereka tidak menginginkan keringanan, maka tidak dimakruhkan memanjangkan. Mengenai ini para ahli fikih mengatakan, bahwa bila imam mengetahui dari para makmum bahwa mereka menginginkan dipanjangkan, maka imam memanjangkan, sebagaimana bila berkumpulnya sejumlah orang untuk shalat malam, karena hal itu –kendatipun memberatkan mereka– namun mereka telah siap dan mereka memasukinya.

Kedua: Memanjangkan dan meringankan termasuk hal-hal yang disandangkan. Sesuatu dianggap panjang berdasarkan kebiasaan suatu kaum, dan dianggap ringan berdasarkan kebiasaan kaum lainnya.

---

197 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh-lafazh yang berdekatan (maknanya) dengan ini. HR. Muslim, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

Sebagian ahli fikih mengatakan, bahwa hendaknya imam tidak lebih dari tiga *tasbih* di dalam ruku dan sujud, sementara yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ lebih banyak dari itu, namun demikian beliau memerintahkan untuk meringankan. Maka seakan-akan hal itu, karena kebiasaan para sahabat, yang mana mereka itu sangat antusias terhadap kebaikan, maka hal itu tidak dianggap panjang. Demikian ini bila Nabi ﷺ melakukan itu secara umum di dalam shalatnya atau pada kebanyakannya. Tapi bila khusus hanya pada sebagiannya, maka kemungkinannya, karena para makmum itu lebih mengutamakan dipanjangkan, itu bisa karena tidak dianggap panjang karena faktor kondisi para sahabat, dan bisa juga dianggap panjang namun itu disebabkan pengutamaan para makmum. Zhahirnya yang diriwayatkan tidak menunjukkan kekhususan pada sebagian shalat Nabi ﷺ.

Hadits Abu Mas'ud menunjukkan marah dalam memberi nasihat. Demikian itu karena orang yang dinasihati itu menyelisihi apa yang telah diketahuinya, atau karena kelalaiannya dalam mempelajarinya. *Wallahu a'lam.*

٨٣- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَبَّرَ فِي الصَّلاةِ سَكَتَ هُنَيْهَةً قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَرَأَيْتَ سُكُوتَكَ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ: مَا تَقُولُ؟ قَالَ: أَقُولُ: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ. اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنْ خَطَايَايَ كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ. اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي مِنْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ.

83. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Adalah Rasulullah ﷺ, apabila beliau telah bertakbir di dalam shalat, beliau diam sejenak sebelum membaca. Lalu aku berkata, 'Wahai Rasulullah, ayah dan ibuku tebusannya. Aku melihat diammu di antara takbir dan bacaan, apa yang engkau ucapkan?' Beliau bersabda, '*Aku mengucapkan: Allaahumma baa'id bainii wa baina khathaayaaya kamaa baa'adta bainal masyriqi wal maghribi. Allaahumma naqqinii min khathaayaaya kamaa yunaqqats tsaubul abyadhu minad danas. Allaahummaghsilnii min khathaayaaya bil maa'i wats tsalji wal Barra'di* [*Ya Allah jauhkan antara aku dan kesalahan-kesalahanku sebagaimana Engkau menjauhkan antara belahan timur dengan belahan Barat. Ya Allah bersihkan aku dari kesalahan-kesalahanku sebagaimana baju yang putih dibersihkan dari kotoran. Ya Allah cucilah aku dari kesalahan-kesalahanku dengan air, salju dan embun*'."[198]

---

198 HR. Al Bukhari pada pembahasan tentang shalat dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan Ibnu Majah. Lafazhnya: هُنَيَّةً, dengan

Penjelasan:

Telah dikemukakan pembahasan tentang كَانَ, yaitu mengindikasikan banyaknya perbuatan itu atau berkesinambungannya itu. Dan terkadang digunakan juga untuk yang sekadar terjadinya.

Hadits sebagai dalil bagi orang yang mengatakan dianjurkannya dzikir di antara takbir dan bacaan. Karena hadits ini menunjukkan dianjurkannya dzikir tersebut, sedangkan yang menunjukkan kepada yang *muqayyad* (terikat; terbatas) berarti juga menunjukkan kepada yang mutlak (tidak terbatas), maka hal ini menafikan makruhnya dzikir di antara takbir dan bacaan yang dikatakan oleh ulama madzhab Maliki, dan tidak menunjukkan dianjurkannya dzikir tertentu lainnya.

Hadits ini juga sebagai dalil bagi orang yang mengatakan dianjurkannya dian sejenak di antara takbir dan bacaan. Yang dimaksud dengan diam di sini adalah tidak menyaringkan dzikir, bukan diam dari pengucapan secara mutlak atau dari pembacaan Al Qur`an, bukan dari dzikir.

Redaksi مَا تَقُولُ؟ (*apa yang engkau ucapkan?*) mengindikasikan bahwa dia memahami bahwa di situ ada suatu ucapan, karena pertanyaannya berbunyi: مَا تَقُولُ؟ (*apa yang engkau ucapkan?*), dan bukan: هَلْ تَقُولُ؟ (Apakah engkau mengucapkan [sesuatu]?). Sedangkan pertanyaan dengan هَلْ lebih didahulukan daripada pertanyaan dengan

---

dhammah pada *haa`*, *fathah* pada *nuun* dan *tasydid* pada *yaa`* tanpa *hamzah*. Yaitu bentuk *tashghir* (pengecilan) dari هَنَة, asalnya هَنَوَة. Lalu ketika dikecilnya maka dikatakan: هُنَيْوَة, lalu *wawu*-nya berubah menjadi *yaa`* karena pertemuan keduanya dan *sukun*-nya yang sebelumnya. Adapun yang menggantinya dengan *hamzah* maka dia keliru. Dan riwayat sebagian mereka: هُنَيْهَة, adalah benar.

لمَا di sini. Kemungkinannya Abu Hurairah menenggarai asal ucapan beliau melalui gerapan bibir beliau, sebagaimana mereka menenggarai adanya bacaan dalam shalat *sirr* (bacaannya yang tidak dinyaringkan) melalui getaran janggut beliau yang mereka lihat.

Redaksi اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ (*Ya Allah jauhkan antara aku dan kesalahan-kesalahanku sebagaimana Engkau menjauhkan antara belahan timur dengan belahan Barat*), ini suatu ungkapan, bisa dimaksudkan untuk penghapusannya dan tidak menghukum dengannya, dan bisa juga dimaksudkan untuk pencegahan dari terjadinya dan pemeliharaan darinya. Di sini ada dua kiasan.

Pertama: Menggunakan ungkapan "penjauhan" untuk memaksudkan "peniadaan penghukuman", atau "pemeliharaan darinya". Penjauhan asalnya terkait dengan waktu atau tempat. ***Kedua***: Penggunaan ungkapan "penjauhan" dengan maksud penghilangan secara keseluruhan, karena asalnya tidak menunjukkan penghilangan. Dan maksudnya di sini bukan tetap adanya itu namun jauh, dan tidak pula kiasan yang sesuai dengan itu, akan tetapi maksudnya adalah penglihalangannya secara keseluruhan. Demikian juga penyerupaan penjauhan antara timur dan Barat, maksudnya adalah "paniadaan penghukuman" atau "pemeliharaan."

Redaksi اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنْ خَطَايَايَ -إِلَى قَوْلِهِ- مِنَ الدَّنَسِ (*Ya Allah bersihkan aku dari kesalahan-kesalahanku* –sampai– *dari kotoran*), ini juga kiasan –sebagaimana yang lalu– tentang penghilangan dosa-dosa dan dampaknya. Karena hal itu lebih tampak pada pakaian putih daripada warna lainnya, maka penyerupaannya dengan itu.

Redaksi اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي ... (*Ya Allah cucilah aku* ...) dst. hingga akhir, mengandung dua kemungkinan –setelah dinyatakan sebagai kiasan sebagaimana yang kami sebutkan–.

Pertama: Maksudnya adalah mengungkapkan tentang inti penghapusan, yakni dengan kesemuanya itu, karena pakaian yang berulang kali dicuci dengan ketiga perbersih itu akan benar-benar bersih.

Kedua: Masing-masing dari ketiga hal itu sebagai kiasan tentang sifat penghapusan dan penghilangan. Kemungkinannya itu seperti firman Allah Ta'ala, وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا (*Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami.* (Qs. Al Baqarah [2]: 286)), karena masing-masing dari ketiga sifat ini –yakni pemaafan, ampunan dan rahmat– memiliki dampak dalam penghapusan dosa. Maka berdasarkan asumsi ini dilihat kepada masing-masingnya, dan masing-masing hakikat ini menunjukkan makna kiasan tersendiri. Adapun kemungkinan yang pertama, tidak dilihat kepada masing-masing lafazh, tapi semua lafazh dianggap menunjukkan maksud penghapusan dosa.

٨٤- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلاةَ بِالتَّكْبِيرِ، وَالْقِرَاءَةَ بِـالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَكَانَ إِذَا رَكَعَ لَمْ يُشْخِصْ رَأْسَهُ وَلَمْ يُصَوِّبْهُ وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِماً، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ لَمْ يَسْجُدْ، حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِداً، وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ، وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى، وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطَانِ، وَيَنْهَى أَنْ يَفْتَرِشَ الرَّجُلُ ذِرَاعَيْهِ افْتِرَاشَ السَّبُعِ، وَكَانَ يَخْتِمُ الصَّلاةَ بِالتَّسْلِيمِ

84. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ membuka shalat dengan takbir dan memulai bacaan dengan *al hamdu lillaahi rabbil 'alamiin*. Bila beliau ruku, beliau tidak mengangkat kepalanya dan tidak pula menundukkannya tetapi pertengahan antara keduanya; Bila beliau mengangkat kepalanya dari ruku, beliau tidak akan bersujud hingga beliau berdiri tegak; Bila beliau mengangkat kepalanya dari sujud, beliau tidak akan bersujud lagi hingga beliau duduk tegak; Pada setiap dua rakaat beliau selalu membaca tahiyyat; Beliau duduk di atas kaki kirinya dan menegakkan kaki kanannya; Beliau melarang cara duduk syetan [duduk di atas tumit yang ditegakkan] dan melarang seseorang menempelkan kedua lengannya (ke lantai) seperti binatang buas; Dan beliau mengakhiri shalat dengan salam."[199]

---

[199] HR. Muslim dengan lafazh ini, Abu Daud dan Imam Ahmad bin Hanbal. Hadits ini ada cacatnya, karena dari riwayat Abu Al Jauza` dari Aisyah, yang mana Ibnu Abdil Barr mengatakan, bahwa Abu Al Jauza` tidak mendengar dari Aisyah, jadi haditsnya dari Aisyah adalah *mursal*.

Penjelasan:

Pengarang lupa mengenai hadits ini sehingga mengemukakannya di dalam kitab ini, karena hadits ini termasuk yang hanya diriwayatkan oleh Muslim, sedangkan .Al Bukhari tidak mengeluarkannya. Dia meriwayatkannya dari hadits Al Husain Al Mu'allim,d ari Budail bin Maisarah, dari Abu Al Jauza`, dari Aisyah ﵂. Sedangkan syarat kitab ini adalah hadits yang dikeluarkan oleh Asy-Syaikhani (Al Bukhari dan Muslim).

Redaksi كَانَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلاَةَ بِالتَّكْبِيرِ (*Rasulullah ﷺ membuka shalat dengan takbir*). Pembahasan tentang كَانَ telah dikemukakan, yaitu terkadang digunakan untuk sekedar terjadinya perbuatan (dan terkadang untuk menunjukkan kesinambungan/kebiasaan atau kebanyakan), dan hadits ini –bersama hadits Abu Hurairah– menunjukkan itu. Karena lafazh ini digunakan untuk salah satunya tanpa yang lainnya. Karena jika hadits Abu Hurairah dianggap menunjukkan kesinambungan atau kebanyakan diam, yaitu membaca dzikir (*istiftah*), sementara hadits ini juga dianggap menunjukkan kesinambungan –atau kebanyakan– membukan shalat setelah takbir dengan *al hamdu lillaahi rabbil 'alamiin*, maka terjadi kontradiksi. Pembahasan ini bermula dari lafazh الْقِرَاءَةِ yang posisinya *majrur*. Jika lafazh كَانَ tidak hanya menunjukkan kebanyakan, maka tidak ada kontradiksi, karena semuanya dianggap kebanyakannya. Perbuatan-perbuatan yang banyak diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ ini dijadikan oleh para ahli fikih untuk menunjukkan wajibnya, bukan karena perbuatannya menunjukkan wajib, tapi karena mereka memandang bahwa firman Allah, أَقِيمُوا الصَّلاَةَ (*Dirikanlah shalat*) merupakan *khithab* global, yang dijelaskan dengan perbuatan, sedangkan perbuatan yang menerangkan hal global yang diperintahkan

termasuk hal yang diperintahkan. Maka kesemuanya itu menunjukkan wajib. Jika Anda menempuh cara ini, maka anda akan mendapati perbuatna-perbuatan yang tidak wajib, sehingga hal itu memerlukan dalil lain yang menunjukkan tidak wajibnya.

Dalam pendalilan ini ada pembahasan, yaitu dikatakan, bahwa khithab yang global menjadi jelas dengan terjadinya perbuatan pertama. Jika perbuatan itu telah jelas, maka yang setelahnya tidak lagi merupakan penjelasan, karena telah terjadi penjelasan dengan yang pertama, maka setelah itu hanya sekadar perbuatan, tidak menunjukkan wajib. Ya Allah, kecuali ada dalil yang menunjukkan terjadinya perbuatan yang dijadikan sebagai penjelasan. Maka pendalilan dengan cara ini bertopang pada keberadaan dalil tersebut. Bahkan terkadang dalilnya menunjukkan kebalikannya, seperti riwayat orang yang melihat Nabi ﷺ melakukan suatu perbuatan, dan sebelumnya diketahui bahwa Rasulullah ﷺ melakukan shalatnya demikian, sementara perawi yang melihat itu tergolong sahabat kecil (bukan pemuka sahabat), yang kelebihan dan penglihatannya dapat dibedakan setelah lamanya pelaksanaan shalat dalam waktu tertentu, maka hal ini ditetapkan untuk dibelakangkan. Demikian juga orang yang memeluk Islam setelah beberapa waktu, lalu dia memberitahukan tentang penglihatan suatu perbuatan. Ini jelas dibelakangkan. Demikian penyimpulan yang tepat.

Hal ini dijawab dengan perkara yang masih diperdebatkan, yang tidak dapat menandinginya, yaitu dikatakan bahwa hadits yang menentukan menunjukkan terjadinya perbuatan ini, sedangkan asalnya bahwa yang lainnya tidak terjadi, berdasarkan konotasi asalnya. Maka semestinya terjadinya itu sebagai penjelasan. Argumen ini bisa kuat bila kita mendapati perbuatan yang di dalamnya tidak terdapat sesuatu pun yang telah ditetapkan oleh dalil yang mewajibkannya. Tapi jika di

dalamnya terdapat sesuatu dari itu, jika kita menjadikannya sebagai penjelasan berdasarkan konotasi asalnya yang menunjukkan ketiadaan yang lainnya, sementara dalilnya menunjukkan tidak wajib, maka berarti menghapus kewajiban yang ditetapkan pertama itu. Padahal tidak diragukan, bahwa menyelisihi yang asal lebih mendekati kebenaran daripada memberlakuan penghapusan.

Redaksi وَكَانَ يَفْتَتِحُ الصَّلاَةَ بِالتَّكْبِيْرِ (*membuka shalat dengan takbir*) menunjukkan beberapa hal.

Pertama: Bahwa shalat dibuka dengan pengharaman, yakni sesuatu yang lebih umum daripada takbir, dengan makna, bahwa itu tidak cukup hanya dengan niat memasuki shalat, karena takbir merupakan pengharam yang khusus, sedangkan yang menunjukkan kepada adanya yang khusus menunjukkan juga kepada adanya yang umum. Yang aku maksud dengan yang umum di sini adalah yang mutlak. Sebagian ulama terdahulu menukil pendapat sebaliknya, dan kemungkinan sebagian mereka menakwilkannya pada Malik, namun yang dikenal darinya dan yang lainnya adalah kebalikan itu.

Kedua: Bahwa pengharaman khusus terjadi dengan takbir (اللهُ أَكْبَرُ). Sementara Abu Hanifah menyelisihi ini dan mencukupkan hanya dengan pengagungan, seperti dengan ucapan: اللهُ أَجَلُّ atau اللهُ أَعْظَمُ. Pendalilan atas wajibnya perbuatan ini, bisa dengan cara yang lalu, yaitu statusnya sebagai penjelasan yang global, ini telah dipaparkan. Dan bisa juga dengan menggabungkan itu dengan sabda beliau ﷺ, صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي (*Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat*). Mereka melakukan itu di banyak bagian, dan berdalih dengan itu dalam menyatakan wajib, dengan kalimat ini, yakni sabda beliau ﷺ, صَلُّوا كَمَا

رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (*Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat*). Demikian ini bila diambil secara tersendiri tanpa menyebutkan sebab dan konotasinya mengindikasikan bahwa ini adalah *khithab* untuk umat agar mereka shalat sebagaimana shalatnya Nabi ﷺ. Maka kuatlah pendalilan dengan cara ini atas setiap perbuatan yang dipastikan bahwa beliau melakukannya di dalam shalat. Namun sebenarnya perkataan ini adalah potongan dari hadits Malik bin Al Huwarits, dia berkata, "Kami mendatangi Rasulullah ﷺ –saat itu kami para pemuda yang seumuran–, lalu kami tinggal di sana selama dua puluh hari. Sementara Rasulullah ﷺ adalah seorang yang penyayang lagi lembut, maka beliau menduga bahwa kami telah merindukan keluarga kami, lalu beliau menanyakan kepada kami tentang keluar kami yang kami tinggalkan, maka kami pun memberitahu beliau. Lalu beliau bersabda, ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ، فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ، وَمُرُوهُمْ. فَإِذَا حَضَرَتْ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ. ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ (*Kembalilah kalian kepada keluarga kalian, lalu tinggallah bersama mereka dan ajarilah mereka, serta perintahkanlah mereka. Bila tiba waktu shalat, maka hendaklah seseorang dari kalian mengumandangkan adzan. Kemudian hendaklah yang paling tua dari kalian mengimami kalian*) –Al Bukhari menambahkan:– وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (*dan shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat*)." Ini *khithab* untuk Malik dan para sahabatnya, yaitu melaksanakan shalat dengan cara yang mereka lihat Nabi ﷺ melakukannya. *Khithab* ini juga berlaku untuk setiap umat, yaitu hendaknya mereka melakukan shalat dengan cara itu. Jadi, apa Rasulullah ﷺ selalu melakukannya, maka termasuk di dalam perintah ini, dan itu wajib, bahkan sebagian dari itu dinyatakan demikian, yaitu dinyatakan terus menerusnya beliau melakukannya. Adapun yang tidak ada dalil yang menunjukkan keberadaannya di dalam

shalat –yang terkait dengan perintah pelaksanaan shalat sesuai sifatnya– maka perintah itu tidak mencakupnya.

Mengenai ini juga terdapat perdebatan yang kami isyaratkan tadi.

Redaksi وَالْقِرَاءَةَ بِـالْحَمْدُ لِلّـهِ رَبِّ الْعَـالَمِينَ (*dan memulai bacaan dengan alhamdu lillaahi rabbil 'alamiin*). Malik dan para sahabat berpedoman dengan ini dalam meninggalkan dzikir antara takbir dan bacaan [yakni doa *istiftah/iftitah*], karena jika diselingi oleh dzikir di antara keduanya (takbir dan bacaan), maka pembukaan bacaannya bukan dengan *alhamdu lillaahi rabbil 'alamiin*. Pengertian ini dengan anggapan bahwa lafazh الْقِـرَاءة pada posisi *majrur*, bukan pada posisi *manshub*. Para sahabat Malik juga berdalih dengan ini dalam meninggalkan *basmalah* di permulaan Al Faatihah. Adapun yang lainnya menakwilkan, bahwa maksudnya adalah: mengawali dengan surah Al Faatihah sebelum surah-surah lainnya. Namun pendapat ini tidak kuat, karena jika dirunutkan sesuai urutan penuturannya, maka itu menunjukkan permulaan dengan lafazh tersebut, sehingga tidak ada yang lainnya sebelum itu. Karena jika ada yang lainnya sebelum itu, maka yang lainnya itulah membuka (mengawali)nya. Jika itu dianggap sebagai nama surah Al Faatihah, maka surah ini tidak disebut dengan keseluruhan kalimat ini, yakni tidak disebut dengan "Surah *alhamdu lillaahi rabbil 'alamiin*," tapi disebut dengan surah *alhamd*. Jika riwayatnya menggunakan lafazh كَـانَ يَفْتَـتِحُ بِالْحَمْـدِ (beliau membuka dengan *alhamd*), maka maknanya kuat, karena ini menunjukkan bahwa pembukaannya dengan surah ini, dimana *basmalah* merupakan bagiannya menurut yang menakwilkan hadits ini demikian.

Redaksi وَكَانَ إِذَا رَكَعَ لَمْ يَشْخَصْ رَأْسَهُ (*Bila beliau ruku, beliau tidak mengangkat kepalanya*), yakni لَمْ يَرْفَعْهُ (tidak mengangkatnya). Lafazhnya menunjukkan peninggian. Contohnya: dikatakan أَشْخَصَ بَصَرَهُ apabila mengangkat pandangannya ke arah atas. Contoh lainnya: الشَّخْصُ, karena ketinggiaannya untuk pandangan. Contoh lainnya: dikatakan شَخَصَ الْمُسَافِرُ apabila musafir itu keluar dari rumahnya kepada yang lainnya. Contoh lainnya juga yang terdapat di dalam sebagian atsar: فَشَخَصَ بِي, yakni datangkan kepadaku apa yang menggelisahkanku. Seakan-akan dia diangkat dari tanah karena kegelisahannya.

Redaksi وَلَمْ يُصَوِّبْهُ (*dan tidak pula menundukkannya*), yakni لَمْ يُنَكِّسْهُ (tidak menundukkannya). Dari itu ada kata الصَّيِّبُ yang artinya الْمَطَرُ (hujan). Dikatakan صَابَ - يَصُوبُ apabila نَزَلَ (turun). Seorang penyair mengatakan,

فَلَسْتِ لِإِنْسِيٍّ وَلَكِنْ لِمَلَاكٍ # تَنَزَّلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ

"*Maka engkau bukanlah seorang manusia, tapi malaikat,*

Yang turun dari langit dengan menurun."

Adapun yang menggunakan kata الصَّيِّبُ sebagai الْغَيْمُ (awan), maka ini merupakan bentuk kiasan, karena awan merupakan sebab الصَّيِّبُ yang berarti الْمَطَرُ (hujan).

Redaksi وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ (*tetapi pertengahan antara keduanya*), ini mengisyaratkan kepada yang disunnahkan di dalam ruku, yaitu lurus dan meratakan punggung dan tengkuk.

Redaksi وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا (*Bila beliau mengangkat kepalanya dari ruku, beliau tidak akan bersujud hingga beliau berdiri tegak*). Ini menunjukkan bangkit dari ruku dan tegak di dalamnya (*i'tidal*). Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai wajibnya hal ini, menjadi tiga pendapat, yang mana pendapat ketiga menyatakan wajibnya hal itu karena lebih mendekati *i'tidal*. Dan menurut kami, bahwa ini termasuk perbuatan-perbuatan yang selalu dilakukan oleh Nabi ﷺ, yakni: bangkit dari ruku.

Adapun redaksi وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِدًا (*Bila beliau mengangkat kepalanya dari sujud, beliau tidak akan bersujud lagi hingga beliau duduk tegak*) menunjukkan bangkit dari sujud dan tegaknya duduk di antara dua sujud. Bangkit ini harus dilakukan, karena sujud tidak akan berbilang kecuali dengannya. Beda halnya dengan bangkit dari ruku, karena ruku tidak berbilang. Sebagian ulama mutaakhir lupa akan hal ini, sehingga menyebutkan apa yang zhahirnya perbedaanpada bangkit dari ruku dan *i'tidal* (berdiri tegak) padanya. Lalu ketika disebutkan sujud, dia mengatakan, "Bangkit dari sujud dan *i'tidal* padanya serta *thuma'ninah* seperti ruku." Maka konotasi perkataannya, bahwa perbedaannya pada bangkit dari ruku terjadi juga pada bangkit dari sujud. Ini kelupaan yang besar, karena tidak tergambar perbedaan pada bangkit dari sujud, sebab sujud itu berbilang secara syar'i, dan berbilangnya itu tidak tergambar kecuali dengan bangkit yang memisahkan antara dua sujud.

Redaksi وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ (*Pada setiap dua rakaat beliau selalu membaca tahiyyat*). Lafazh التَّحِيَّةُ digunakan dengan makna tasyahhud semuanya, ini merupakan bentuk penggunaan sebutan bagian untuk menyebut keseluruhan. Poin ini termasuk hal dimana sebutan

(nama) berbeda dengan yang disebut (yang dinamai). Karena التَّحِيَّةُ adalah الْمُلْكُ (kekuasaan; kerajaan), الْبَقَاءُ (kesinambungan) dan sebagainya, sebagaimana yang nanti akan dikemukakan. Dan itu tidak tergambar perkataannya, akan tetapi dikatakan sebutannya (namanya) yang menunjukkan kepadanya. Ini berbeda dengan ungkapan: أَكَلْتُ الْخُبْزَ وَشَرِبْتُ الْمَاءَ (aku makan roti dan minum air), karena sebutan (nama) di sana memaksudkan yang disebut (yang dinamai). Adapun lafazh sebutan (nama), maka dikatakan bahwa nama (sebutan) adalah yang disebut (yang dinamai). Mengenai ini ada pembahasan yang mendalam.

Redaksi وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى. وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى (*Beliau duduk di atas kaki kirinya dan menegakkan kaki kanannya*). Para sahabat Abu Hanifah menjadikannya sebagai dalil dalam memilih cara duduk ini untuk laki-laki. Sementara Malik memilih *tawarruk* (duduk pada pantat/bokong), yaitu menempelkan pantat ke lantai (tanah) dan menegakkan kaki kanannya. Adapun Asy-Syafi'i membedakan antara tasyahhud awal dan tasyahhud akhir, yang mana pata tasyahhud awal dia memilih *iftirasy* (menduduki kaki kiri), sedangkan pada tasyahhud akhir dia memilih *tawarruk*. Telah diriwayatkan juga dengan bentuk *tawarruk*, maka Asy-Syafi'i memadukan kedua hadits ini dengan mengartikan duduk *istirasy* untuk yang pertama, sementara duduk *tawarruk* untuk yang kedua. Hal ini telah dijelaskan secara rinci pada sebagian hadits. Makna ini dikuatkan oleh dua hal yang tidak kuat; ***Pertama***: Bahwa perbedaan cara duduk bisa menjadi sebab ingat ketika ragu, apakah itu tasyahhud pertama atau tasyahhud akhir. ***Kedua***: Bahwa duduk *iftirasy* merupakan bentuk sigap, sehingga cocok pada tasyahhud pertama, karena orang yang shalat itu siap untuk berdiri. Sedangkan *tawarruk* adalah bentuk santai, sehingga cocok untuk

tasyahhud akhir. Namun berpedoman dengan nukilan adalah lebih utama.

Redaksi وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطَانِ (*Beliau melarang cara duduk syetan* [duduk di atas tumit yang ditegakkan]). Diriwayatkan juga dengan lafazh: عَنْ عَقِبِ الشَّيْطَانِ. Ini ditafsirkan: menduduki kedua kakinya dengan memposisikan pantatnya pada tumitnya. Cara duduk ini juga disebut *iq'a*.

Redaksi وَيَنْهَى أَنْ يَفْتَرِشَ الرَّجُلُ ذِرَاعَيْهِ اِفْتِرَاشَ السَّبُعِ (*dan melarang seseorang menempelkan kedua lengannya (ke lantai) seperti binatang buas*), yakni menempelkan lengannya ke lantai ketika sujud. Sunnah adalah mengangkatkannya (tidak menempelkannya), sedangkan yang menempel pada tanah (lantai) hanya kedua telapak tangannya saja.

Redaksi وَكَانَ يَخْتِمُ الصَّلاَةَ بِالتَّسْلِيمِ (*Dan beliau mengakhiri shalat dengan salam*). Mayoritas ahli fikih menyatakan salam untuk keluar dari shalat, mengikuti perbuatan yang biasa dilakukan padanya, namun hadits ini tidak menunjukkan kebanyakan sebutan salam. Dari sini disimpulkan, bahwa salam termasuk shalat, berdasarkan perkataannya: وَكَانَ يَخْتِمُ الصَّلاَةَ بِالتَّسْلِيمِ (*Dan beliau mengakhiri shalat dengan salam*), dan bukannya tasyahhud yang tampak dalam hal itu. Abu Hanifah menyelisihi hal ini.

٨٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلاَةَ، وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ، وَقَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ. وَكَانَ لاَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ.

85. Dari Abdullah bin Umar ﷺ: "Bahwa Nabi ﷺ mengangkat kedua tangannya sejajar dengan kedua bahunya ketika beliau membuka (memulai) shalat, ketika takbir untuk ruku, dan ketika mengangkat kepalanya dari ruku beliau juga mengangkat kedua tangannya, sambil mengucapkan: *Sami'allaahu liman hamidah, rabbanaa walakal hamd* (*Allah mendengar orang yang memuji-Nya. Wahai Tuhan kami, dan bagi-Mu segala puji*), dan beliau tidak melakukan itu di dalam sujud."[200]

Penjelasan:

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai mengangkat tangan di dalam shalat menjadi beberapa madzhab. Asy-Syafi'i mengatakan mengangkat tangan di ketika posisi ini, yakni: pembukaan shalat, ruku dan bangkit dari ruku. Alasannya adalah hadit sini, dan ini termasuk hadits-hadits yang paling kuat sanadnya.[201] Sementara Abu Hanifah

---

200 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang shalat. HR. Muslim dan An-Nasa'i pada pembahasan tentang shalat juga. Al Bukhari mengatakan di dalam *Juz Raf'u Al Yadain*, "Tentang mengangkat tangan telah HR.sembilan belas orang sahabat." Sementara Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* dan *Al Khilafiyyat* menyebutkan nama-nama yang meriwayatkan mengangkat tangan sekitar tiga puluhan sahabat.

201 Ibnu Hajar mengatakan di dalam *Talkhish Al Habir*, "Ibnu Al Madini berkata, 'Menurutku, hadits ini hujjah atas semua manusia. Siapa yang mendengarnya

tidak memadang adanya mengangkat tangan selain pada pembukaan shalat. Pendapat ini juga yang masyhur di kalangan para sahabat Malik, dan yang diamalkan oleh ulama mutaakhir mereka. Asy-Syafi'i membatasi pengangkatan tangan hanya pada ketika posisi ini saja berdasarkan hadits ini. Dan sebenarnya ada juga riwayat yang mentapkan pengangkatan tangan ketika berdiri setelah dua raka'at [setelah tasyahhud awwal]. Pandangan qiyasannya: disunatkan juga mengangkat tangan pada posisi itu; Karena ketika mengatakan ditetapkannya mengangkat tangan ketika hendak ruku dan ketika bangkit dari ruku –karena dianggap sebagai tambahan menurut orang yang memandang bahwa mengangkat tangan hanya saat takbir [pertama] saja–, maka semestinya ditetapkan juga ketika berdiri dari raka'at kedua. Karena ini juga merupakan tambahan bagi yang hanya menetapkan mengangkat tangan di ketiga posisi tadi. Alasannya sama di kedua posisi ini. Yang pertama kali rela dengan perjalanan adalah yang menempuhnya.

Yang benar –*wallahu a'lam*– adalah dianjurkannya mengangkat tangan ketika berdiri dari raka'at kedua karena kevalidan haditsnya. Adapun madzhab Asy-Syafi'i –karena dia mengatakan, "Jika haditsnya shahih, maka itu adalah madzhabku." Atau yang semaknanya–, maka mengenai ini terdapat pandangan. Ketika tampak oleh salah seorang ulama mutaakhir dari kalangan ulama madzhab Maliki bahwa mengangkat tangan di ketiga posisi itu lebih kuat daripada hadits Ibnu Umar, namun dia enggan meninggalkannya di negerinya, maka dia berkata, "Telah diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ tentang

---

maka dia harus mengamalkannya, karena tidak ada masalah pada sanadnya.'"

mengangkat tangan di kedua posisi itu[202] –yakni ketika hendak ruku dan ketika bangkit dari ruku– dengan validitas yang tidak ternodai keshahihannya, maka tidak ada alasan untuk berpaling darinya. Hanya saja di negeri kami ini, dianjurkan bagi seorang alim untuk meninggalkannya, karena jika dia melakukannya maka akan dianggap melakukan bid'ah, dan itu akan merusak kehormatannya, bahkan bisa mengarah kepada penganiayaan secara fisik. Sedangkan menjaga kehormatan dan fisik dengan meninggalkan suatu sunnah adalah wajib dalam agama."[203]

Redaksi حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ (*sejajar dengan kedua bahunya*), ini pilihan Asy-Syafi'i untuk batasan maksimal mengangkat tangan. Sementara Abu Hanifah memilih mengangkat tangan hingga sejajar dengan kedua belah telinga, dan mengenai ini ada hadits lain yang menunjukkannya. Madzhab Asy-Syafi'i lebih *rajih* dengan kekuatan sanadnya berdasarkan hadits Ibnu Umar dan banyak perawi yang meriwayatkan dengan makna ini, maka diriwayatkan dari Asy-Syafi'i, bahwa dia berkata, "Khabar ini diriwayatkan oleh belasan orang sahabat." Kemungkinannya dia menempuh cara penggabungan, yang mana dia mengartikan khabar Ibnu Umar, bahwa beliau mengangkat kedua tangannya hingga kedua telapak tangannya sejajar dengan bahunya. Sementara khabar lainnya diartikan bahwa beliau mengangkat kedua tangannya hingga ujung-ujung jarinya sejajar dengan telinganya. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa diriwayatkan dari hadits 'Abdul Jabbar bin Wail dari ayahnya: "Adalah

---

202 HR.Al Bukhari dari hadits Ibnu Umar. Diriwayatkan juga oleh Abu Daud dari hadits Abu Humaid As-Sa'idi.

203 Sangat jelas kebathilan ini, dan sangat menunjukkan kepengecutan dan kelemahan, bahkan menunjukkan kejahilan dan kelemahan iman terhadap Allah dan Rasul. Bahkan semestinya mereka tidak menyatakan ini di dalam buku.

Rasulullah ﷺ, apabila beliau membuka shalat, beliau mengangkat kedua tangannya hingga keduanya sejajar dengan kedua bahunya, dan mensejajarkan kedua ibu jarinya dengan kedua telinganya."

Para sahabat Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai kapan mulai takbir? Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa takbir dimulai bersamaan dengan memulai mengangkat tangan, dan berakhirnya takbir bersamaan dengan penguluran tangan. Hal ini disandarkan kepada riwayat Wail bin Hujr. Disebutkan di dalam riwayat Wail bin Hujr: "Nabi ﷺ menghadap ke arah kiblat, dan beliau bertakbir lalu mengangkat kedua tangannya hingga keduanya sejajar dengan kedua telinganya." Riwayat ini tidak menunjukkan apa yang tadi dinisbatkan kepada riwayat Wail bin Hujr. Sementara di dalam riwayat Abu Daud ada sebagian perawi yang tidak dikenal, lafazhnya: Bahwa dia "melihat Rasulullah ﷺ mengangkat kedua tangannya bersamaan dengan takbir." Ini lebih mendekati dalam menunjukkan hal tadi. Disebutkan di dalam riwayat Abu Daud yang lainnya –di dalam sanadnya ada keterputusan– bahwa dia "Melihat Rasulullah ﷺ ketika berdiri untuk shalat, mengangkat kedua tangannya hingga keduanya sejajar dengan kedua bahunya, dan mensejajarkan kedua ibu jarinya dengan kedua telinganya, kemudian beliau bertakbir." Di dalam riwayat lainnya lebih baik dari kedua riwayat ini: "Dan apabila bertakbir, beliau mengangkat kedua tangannya." Ini memungkinkan, karena jika kita katakan: فُلَانٌ فَعَلَ (fulan melakukan), kemungkinan maksudnya adalah mulai melakukan; kemungkinan juga maksudnya adalah selesai melakukan; dan kemungkinan juga maksudnya adalah proses perbuatan. Di antara para sahabat Asy-Syafi'i ada juga yang mengatakan, bahwa mangangkat tangan tidak sambil bertakbir, kemudian memulai takbir bersamaan dengan mengulurkan tangan, kemudian selesainya takbir bersamaan

dengan selesainya penguluran. Pendapat ini disandarkan kepada riwayat Humaid As-Sa'idi. Di antara mereka ada juga yang mengatakan, bahwa mengangkat tangan tidak sambil bertakbir, kemudian bertakbir, kemudian setelah itu mengulurkan tangan. Pendapat ini disandarkan kepada riwayat Ibnu Umar.

Menurut saya, riwayat yang disebutkan oleh pengarang ini, zhahirnya menyelisihi apa yang disandarkan kepada riwayat Ibnu Umar, karena dia menjadikan pembukaan shalat sebagai ujung untuk mengangkat tangan. Itu bisa karena mengartikan pembukaan pada permulaan bagian takbir, maka semestinya pengangkatan tangan bersamaan dengannya. Orang yang berpendapat demikian mengatakan, bahwa mengangkat tangan tidak sambil bertakbir. Dan bisa juga karena mengartikan pembukaan itu sebagai takbir keseluruhannya [dari mulai sampai akhir pengucapan]. Ini juga tidak menunjukkan pengangkatan tangan tanpa disertai takbir.

Redaksi وَقَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ (*sambil mengucapkan: Sami'allaahu liman hamidah, rabbanaa walakal hamd* [*Allah mendengar orang yang memuji-Nya. Wahai Tuhan kami, dan bagi-Mu segala puji*]). Ini menunjukkan bahwa imam memadukan kedua perintah. Karena zhahirnya, bahwa Ibnu Umar menceritakan dan meriwayatkan tentang perihal imamah, sedangkan itu adalah kondisi kebiasaan Nabi ﷺ, sedangkan selain itu sangat jarang. Jika lafazhnya diartikan secara umum, maka termasuk shalat sendirian dan ketika sebagai imam. Kalimat سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ (*Allah mendengar orang yang memuji-Nya*) ditafsirkan, yakni: Allah mengabulkan permohonan orang yang memuji-Nya. Pembahasan tentang penetapan *wawu* dan pembuangannya telah dipaparkan.

Redaksi وَكَانَ لاَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ (*dan beliau tidak melakukan itu di dalam sujud*), yakni pengangkatan tangan. Dan tampaknya dia memaksudkan ketika hendak memulai sujud, atau ketika bangkit dari sujud. Mengartikannya sebagai "memulai sujud" adalah lebih mendekati kebenaran. Mayoritas ahli fikih berpendapat dengan hadits ini, dan bahwa tidak disunnahkan mengangkat tangan ketika sujud. Sebagian mereka menyelisihi itu, dan mengatakan mengangkat tangan, berdasarkan hadits yang menyebutkannya. Ini sesuai dengan apa yang kami sebutkan di dalam kaidah, yaitu pendapat yang menetapkan tambahan dan mendahulukannya daripada yang menafikannya atau mendiamkannya. Mereka yang berpendapat tidak mengangkat tangan menempuh cara *tarjih* untuk riwayat Ibnu Umar dalam meninggalkan mengangkat tangan ketika sujud. Sebenarnya dilakukan *tarjih* ketika terjadi kontradiksi, namun sebenarnya tidak ada kontradiksi antara riwayat orang yang menetapkan tambahan dengan yang menafikannya atau mendiamkannya. Hanya saja penafian dan penetapan itu terkonsentrasi dari satu arah. Jika itu dinyatakan di dalam hadits Ibnu Umar dan hadits lainnya, sementara waktunya sama, maka itu benar.

٨٦- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ: عَلَى الْجَبْهَةِ - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى أَنْفِهِ - وَالْيَدَيْنِ، وَالرُّكْبَتَيْنِ، وَأَطْرَافِ الْقَدَمَيْنِ.

86. Dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Aku diperintahkan untuk bersujud di atas tujuh tulang; Di atas dahi* – seraya beliau menunjuk hidungnya dengan tangannya–, *kedua tangan, kedua lutut dan ujung-ujung kedua kaki.*'"[204]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi.

Pertama: Bahwa Nabi ﷺ menyebut masing-masing anggota sujud ini dengan sebutan tulang berdasarkan keseluruhan, walaupun masing-masingnya mencakup beberapa tulang. Kemungkinan juga ini termasuk penyebutan (penamaan) keseluruhan dengan sebutan (nama) sebagian.

Kedua: *Zhahir*-nya hadits ini menujukkan wajibnya sujud di atas anggota ini, karena perintah menunjukkan wajib. Yang wajib menurut Asy-Syafi'i di antaranya adalah dahi, tidak ada keraguan dalam hal ini, adapun mengenai kedua tangan, kedua lutut dan kedua kaki ada perbedaan, sementara hadits ini menunjukkan wajib. Sebagian sahabatnya me-*rajih*-kan tidak wajib. Tapi aku tidak melihat mereka menyangkal ini dengan dalil kuat yang lebih kuat daripada indikasinya, karena dalam menyatakan tidak wajibnya itu berdalih dengan sabda

---

204 HR. Al Bukhari, pembahasan: Shalat dari beberapa jalur periwayatan, dan ini salah satu lafazhnya. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

beliau ﷺ di dalam hadits Rifa'ah: "kemudian sujud lalu menempelkan dahinya." Intinya: bahwa konotasinya adalah konotasi pengertian, yaitu pengertian julukan atau tujuan, sedangkan teks yang menunjukkan wajibnya sujud di atas anggota ini didahulukan atas itu. Dan ini bukan merupakan pengkhususan yang umum dengan konotasi, sebagaimana yang telah kami kemukakan mengenai sabda Nabi ﷺ, جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا (*Bumi dijadikan untukku sebagai tempat sujud dan alat besuci*) dari sabdanya, جُعِلَتْ لَنَا الأَرْضُ مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا (*Bumi dijadikan untuk kita sebagai tempat sujud, dan tanahnya dijadikan untuk kita sebagai alat bersuci*), karena hal itu diamalkan berdasarkan keumuman dari satu segi bila kita mendahulukan konotasi pengertian. Dan di sini, jika kita mendahulukan konotasi pengertian, maka kita menggugurkan dalil yang menunjukkan wajibnyasujud di atas anggota ini -yakni kedua tangan, kedua lutut dan kedua kaki- sementara lafazhnya mencakup itu dengan kekhusuannya. Yang lebih lemah dari ini adalah apa yang dijadikan dalil untuk menyatakan tidak wajib, yaitu dari ucapan Nabi ﷺ, سَجَدَ وَجْهِي لِلَّذِي خَلَقَهُ (*Wajahku sujud kepada Dzat yang telah menciptakannya*), mereka mengatakan, "Beliau menyandarkan sujud kepada wajah." Namun sebenarnya penyandaran sujud kepada wajah tidak berarti membatasi sujud hanya dengan wajah.

Yang lebih lemah lagi dari ini adalah menjadikannya dalil untuk menyatakan tidak wajib karena yang disebut sujud bisa tercapai dengan meletakkan dahi. Sebab hadits ini menunjukkan penetapan tambahan atas yang disebut (yang dinamai), maka tidak ditinggalkan. Yang lebih lemah lagi dari ini adalah penyangkalan dengan qiyas penyerupaan. Ini tidak kuat, seperti dikatakan: anggota tidak harus disingkapkan, maka tidak wajib meletakannya (menempelkanya) seperti anggota lainnya, selain dahi.

Al Mahamili dari kalangan sahabat Asy-Syafi'i me-*rajih*-kan pendapat yang mewajibkan. Menurut kami ini lebih baik daripada pendapat yang me-*rajih*-kan tidak wajib.

Abu Hanifah berpendapat, bahwa bila bersujud hanya di atas hidung makasudah cukup. Ini juga merupakan suatu pendapat di dalam madzhab Malik dan para sahabatnya.

Sebagian ulama berpendapat, bahwa yang wajib adalah sujud di atas dahi dan hidung. Dan ini juga merupakan suatu pendapat di dalam madzhab Malik. Argumen untuk madzhab ini adalah hadits Ibnu Abbas ini, karena pada sebagian jalur periwayatannya disebutkan: "Dahi dan hidung." Sementara yang disebutkan dari jalur yang disebutkan oleh pengarang: "Dahi –seraya beliau menunjuk hidungnya dengan tangannya–". Maka dikatakan, bahwa maknanya: keduanya dijadikan sebagai satu anggota, dimana hidung sebagai pengikut dahi. Hal ini dilandasi oleh dua hal; ***Pertama***: Seandainya hidung dianggap sebagai anggota tersendiri yang terpisah dari dahi secara hukum, maka anggota yang diperintahkan sujud ada delapan, bukan tujuh. Maka tidak sesuai dengan jumlah yang disebutkan di awal haditsnya. ***Kedua***: Bahwa ada perbedaan ungkapan yang disertai dengan penunjukkan ke hidung. Jika dijadikan sebagai satu anggota, sementara memungkinkan penunjukkan itu kepada salah satunya tanpa menunjuk lainnya, maka penunjukkan ini sesuai dengan ungkapannya. Dan bisa juga disimpulkan dari ini, bahwa bila bersujud hanya dengan hidung saja (tanpa dahi) maka itu sudah mencukupi, karena keduanya dianggap satu anggota, sehingga sujud dengan hidung seperti halnya sujud dengan sebagian dahi, sehingga dianggap mencukupi.

Yang benar, bahwa yang seperti ini tidak dapat menyanggah pernyataan dengan menyebutkan dahi dan hidung, karena keduanya

termasuk yang diperintahkan, walaupun keduanya bisa dianggap sebagai satu anggota dilihat dari segi jumlah yang disebutkan. Demikian itu dalam penamaan (penyebutan) dan ungkapan, bukan dalam hukum yang ditunjukkan oleh perintah.

Lain dari itu, karena penunjukkan terkadang tidak menetapkan apa yang ditunjuk. Jika apa yang di dahi saling berdekatan, maka memungkinkan untuk tidak menetapkan apa yang ditunjuk secara meyakinkan. Sedangkan lafazh, itu menentukan apa yang disebutkan, sehingga lebih utama didahulukan.

Ketiga: Yang dimaksud dengan kedua tangan –di sini– adalah kedua telapak tangan. Suatu kaum meyakni bahwa kemutlakan lafazh "kedua tangan" diartikan demikian (kedua telapak tangan), sebagaimana pada firman Allah Ta'ala, ﴿فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿٣٨﴾ *"Maka potonglah tangan keduanya.* (Qs. Al Maaidah [5]: 38). Dari situ mereka menyimpulkan, bahwa tayammum hingga pergelangan tangan. Dengan perkiraan apa pun adalah sama, baik ini benar maupun tidak, karena yang dimaksud di sini adalah telapak tangan. Karena jika kita mengartikannya beserta lengan bawah (hingga sikut), tentu termasuk yang dilarang, yaitu menempelkan lengan seperti berdepanya anjing atau binatang buas. Kemudian setelah itu para ahli fikih bereaksi, dimana sebagian para pengarang madzhab Syafi'i mengatakan, bahwa maksudnya telapak tangan atau jari-jari. Dan tidak disyaratkan penggabungan keduanya, tapi cukup dengan salah satunya. Jadi, bila sujud dengan punggung tangan, maka itu tidak cukup. Demikian makna ucapannya.

Keempat: Ini juga dijadikan dalil bahwa tidak wajib menyingkap (membuka) sesuatu pun dari anggota ini [yakni menempelkan secara langsung ke lantai sujud tanpa penghalang berupa kain/pakaian], karena sebutan sujud tercapai hanya dengan peletakkan. Maka orang yang

meletakkan berarti telah melakukan apa yang diperintahkan. Sehingga harus dikeluarkan dari yang diketahui. Ini kembali dengan pembahasan ushul, yaitu bahwa kecukupan dalam hal seperti ini kembali kepada lafazh, atau kepada kenyataan bahwa asalnya tidak wajib ada tambahan atas yang dilafazhkan, dengan melihat kepada telah dilakukannya apa yang diperintahkan?

Kesimpulannya: Bahwa apakah dilakukannya apa yang diperintahkan sebagai alasan kecukupan, atau bagian dari alasan kecukupan? Tidak ada perbedaan pendapat bahwa menyingkapkan lutut tidak wajib, demikian juga kaki. Adapun yang pertama, karena dikhawatirkan akan menyingkap aurat. Sedangkan yang kedua –yaitu tidak menyingkap kaki– ada dalil yang sangat halus, karena pembuat syari'at menetapkan waktu mengusap *khuff* pada masa terjadinya shalat dengan mengenakan khuff. Seandainya diwajibkan menyingkap kaki tentu wajib menanggalkan *khuff*, sehingga thaharahnya batal dan shalatnya juga batal. Ini bathil. Orang yang menyangkal batalnya thaharah karena menanggalkan *khuff*, tertolak oleh hadits Shafwan yang di dalamnya disebutkan: "Kami diperintahkan untuk tidak menanggalkan khuff kami ... dst."

Maka kami katakan: Jika wajib menyingkap kaki, tentu itu bertentangan dengan dibolehkannya tidak menanggalkan *khuff* selama masa yang ditunjukkan oleh lafazh: "Kami diperintahkan..." yang diartikan sebagai pembolehkan. Adapun tentang kedua tangan, Asy-Syafi'i ragu tentang wajibnya menyingkap tangan.

٨٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلاةِ يُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْكَعُ، ثُمَّ يَقُولُ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، حِينَ يَرْفَعُ صُلْبَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ، ثُمَّ يَقُولُ وَهُوَ قَائِمٌ: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَهْوِي، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَسْجُدُ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ، ثُمَّ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي صَلاتِهِ كُلِّهَا، حَتَّى يَقْضِيَهَا، وَيُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ مِنْ الثِّنْتَيْنِ بَعْدَ الْجُلُوسِ.

87. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ, apabila berdiri untuk shalat, beliau bertakbir ketika berdiri, kemudian bertakbir ketika ruku, kemudian mengucapkan, '*Sami'allaahu liman hamidah*' (*Allah mendengar orang yang memuji-Nya*) ketika menegakkan tulang punggungnya dari ruku, kemudian sambil berdiri itu beliau mengucapkan, '*Rabbanaa walakal hamd*' (*Wahai Tuhan kami, dan bagi-Mu segala puji*), kemudian bertakbir ketika bertakbir ketika turun [hendak sujud], kemudian bertakbir ketika mengangkat kepalanya, kemudian bertakbir ketika sujud, kemudian bertakbir ketika mengangkat kepalanya. Kemudian beliau melakuan itu di dalam semua shalatnya, hingga selesai. Dan beliau bertakbir ketika berdiri dari dua raka'at setelah duduk."[205]

---

205 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang shalat. HR. Muslim, Abu Daud dan An-Nasa'i.

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi.

Pertama: Bahwa hadits ini menunjukkan penyempurnaan takbir, yaitu bertakbir pada setiap menurun dan bangkit serta *tasmi'* (mengucapkan: *Sami'allaahu liman hamidah*) ketika bangkit dari ruku. Para ahli fikih sepakat mengenai ini setelah adanya perbedaan pendapat dari sebagian ulama terdahulu. Dan mengenai ini ada hadits yang diriwayatkan oleh An-Nasa'i: Bahwa beliau tidak menyempurnakan takbir.[206]

Kedua: Redaksi يُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ (*beliau bertakbir ketika berdiri*) menunjukkan terjadinya takbir ketika posisi berdiri, dan tidak diragukan lagi, bahwa berdiri adalah wajib dalam kewajiban-kewajiban untuk takbir, dan membaca Al Faatihah -bagi yang mewajibkannya- bagi yang mampu. Maka segala kecondongan yang menghalangi sebutan berdiri ketika takbir: membatalkan pengharaman, dan menunjukkan tidak terlaksananya shalat sesuai kewajiban.

Redaksi ثُمَّ يَقُولُ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ حِينَ يَرْفَعُ صُلْبَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ (*kemudian mengucapkan, 'Sami'allaahu liman hamidah' (Allah mendengar orang yang memuji-Nya) ketika menegakkan tulang punggungnya dari ruku*) menunjukkan bahwa imam memadukan *tasmi'* dan *tahmid*, berdasarkan apa yang telah kami sebutkan, bahwa shalat Nabi ﷺ yang diceritakan ini diartikan ketika beliau sebagai imam. Dan menunjukkan bahwa

---

206 Penulis *Al Uddah* berkata, "Abdu Daud mengeluarkan dari hadits Abdurrahman bin Auf: 'Aku shalat di belakang Rasulullah ﷺ, mala beilau tidak menyempurnakan takbir.' Hanya saja, Al Bukhari menukil di dalam *At-Tarikh*, dari Abu Daud Ath-Thayalisi, bahwa dia berkata, 'Itu hadits bathil'." Adapun hadits An-Nasa'i yang diisyaratkan oleh Penulis, aku tidak menemukannya.

tasmi' adalah ketika bangkit (dari ruku), sementara *tahmid* adalah setelah *i'tidal*. Telah kami sebutkan, bahwa *fi'l* (perbuatan) terkadang digunakan untuk menyatakan permulaannya, terkadang juga untuk menyatakan telah selesainya, dan terkadang digunakan untuk menyatakan ketika dilakukannya. Dan tidak mengapa mengartikan kalimat: يَقُولُ حِينَ يَرْفَعُ صُلْبَهُ (ketika menegakkan tulang punggungnya dari ruku mengucapkan) sebagai gerakannya ketika melakukannya, sehingga perbuatan ini disertai dzikir pada kesemuanya.

Ketiga: Redaksi يُكَبِّرُ حِيـنَ يَقُـومُ (*bertakbir ketika berdiri*) ...dst. hingga akhir. Mereka berbeda pendapat mengenai waktu takbir ini. Sebagian mereka memilih bahwa itu ketika mulai bangkit, demikian madzhab Asy-Syafi'i. Sebagian lainnya memilih, bahwa itu ketika telah tegak berdiri, demikian madzhab Malik. Jika kalimat حِيـنَ يَرْفَـعُ (*ketika mengangkat*) diartikan sebagai mulai mengangkat dan menjadikan zhahirnya demikian, maka itu menunjukkan untuk madzhab Asy-Syafi'i. Dan ini dikuatkan dari segi makna aktifitas masa perbuatan dengan dzikir. *Wallahu a'lam*.

٨٨- عَنْ مُطَرِّفِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: صَلَّيْتُ أَنَا وَعِمْـرَانُ بْـنُ حُصَيْنٍ خَلْفَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. فَكَانَ إِذَا سَجَدَ كَبَّرَ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَـهُ كَبَّرَ، وَإِذَا نَهَضَ مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ كَبَّرَ، فَلَمَّا قَضَى الصَّلاَةَ أَخَذَ بِيَدِي عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ، وَقَالَ: قَدْ ذَكَّرَنِي هَذَا صَلاَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ - أَوْ قَالَ: صَلَّى بِنَا صَلاَةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

88. Dari Mutharrif bin Abdullah, dia berkata, "Aku dan Imran bin Hushain shalat di belakang Ali bin Abu Thalib. Jika sujud dia bertakbir, jika mengangkat kepalanya dia bertakbir, dan jika bangkit dari dua raka'at dia bertakbir. Setelah shalat selesai, Imran bin Hushain menarik tanganku, dan berkata, 'Sungguh ini mengingatkanku kepada shalat Muhammad ﷺ.' Atau dia mengatakan, 'Dia mengimami kita dengan shalat Muhammad ﷺ'."[207]

Penjelasan:

Mutharrif bin Abdullah bin Asy-Syikhkhir (الشِّخِّير) –dengan *kasrah* pada *syiin* bertitik, *tasydid* dan *kasrah* pada *khaa*', dan diakhiri dengan *raa*– Abu Abdullah Al Amiri. Dikatakan bahwa dia dari Bani Al Harisy (الحَرِيش) –dengan *fathah* pada *haa*' tanpa titik, *kasrah* para *raa*' tanpa titik, dan diakhiri dengan *syiin* bertitik–. Al Harits dari Bani Amir bin Sha'sha'ah. Dia meninggal pada tahun sembilan puluh lima. Pengeluaran haditsnya disepakati di dalam *Ash-Shahihain*.

Hadits ini menunjukkan takbir pada posisi-posisi yang disebutkan itu, dan menyempurnakan takbir pada posisi-posisi perpindahan. Dan itulah yang selalu dilakukan oleh imam-imam para ahli fikih perkotaan. Mengenai ini ada perbedaan pendapat dari sebagian salaf sebagaimana yang telah kami kemukakan. Di antara mereka ada yang hanya membatasi takbir hanya pada takbiratul ihram, dan ada juga yang menambahi itu tanpa menyempurnakan. Adapun yang disepakati oleh orang-orang setelah itu adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan. Adapun mengenai hukum takbir-takbir perpindahan, apakah itu wajib atau tidak? Hal ini bertopang pada

---

207 HR. Al Bukhari, pembahasan: Shalat. HR. Muslim.

anggapan, apakah perbuatan itu menunjukkan wajib atau tidak? Jika kita katakan tidak menunjukkan wajib, maka kembali kepada pembahasan yang lalu, bahwa apakah itu penjelasan untuk yang global atau bukan? Dari sini landasan orang yang memandangnya wajib, namun mayoritas memandangnya sebagai anjuran (sunnah). Dan jika kita mengatakan sebagai anjuran, apakah harus sujud sahwi bila meninggalkan sebagian darinya, walaupun hanya satu, atau tidak harus sujud sahwi walaupun meninggalkan semuanya, atauh tidak harus sujud sahwi hingga sekalipun meninggalkan banyak darinya? Mereka berbeda pendapat mengenai ini. Ini tidak ada kaitannya dengan hadits ini, kecuali hanya sebagai pendahuluan. Maka hadits ini dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa itu sunnah, dan ditambahkan kepadanya pendahuluan lainnya: bahwa meninggalkan sunnah mengharuskan sujud (sahwi), jika ada dalil valid yang menunjukkan itu. Maka keseluruhannya sebagai dalil yang menunjukkan keharusan sujud (sahwi).

Adapun membedakan antara yang tertinggal sekali atau lebih, maka kembali kepada *istihsan*[208] dan peringanan perkara satu kali. Madzhab Asy-Syafi'i menyatakan, bahwa meninggalkannya tidak mewajibkan sujud (sahwi).

---

208 Di dalam naskah ص tertulis: *istihbab* (anjuran).

٨٩- عَنِ الْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: رَمَقْتُ الصَّلاةَ مَعَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُ قِيَامَهُ، فَرَكْعَتَهُ فَاعْتِدَالَهُ بَعْدَ رُكُوعِهِ، فَسَجْدَتَهُ، فَجِلْسَتَهُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ، فَسَجْدَتَهُ فَجِلْسَتَهُ مَا بَيْنَ التَّسْلِيمِ وَالانْصِرَافِ: قَرِيباً مِنَ السَّوَاءِ. وَفِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ مَا خَلا الْقِيَامَ وَالْقُعُودَ قَرِيباً مِنَ السَّوَاءِ.

89. Dari Al Barra` bin Azib ﷺ, dia berkata, "Aku memperhatikan shalat Muhammad ﷺ, lalu aku dapati berdirinya, lalu rukunya, lalu *i'tidal*-nya setelah rukunya, lalu sujudnya, lalu duduknya di antara dua sujud, lalu sujudnya lagi, lalu duduknya di antara salam dan selesainya: semuanya hampir sama."[209]

Di dalam riwayat Al Bukhari disebutkan: "Apa yang selain berdiri dan duduk, hampir sama."

Penjelasan:

Redaksi قَرِيبًا مِنَ السَّوَاءِ (*hampir sama*) menunjukkan panjangnya apa yang biasanya ringan atau ringannya apa yang biasanya panjang, jika memang ada kebiasaan sebelumnya. Ada riwayat yang menunjukkan panjangnya berdiri, seperti bacaan sekitar enam puluh sampai seratus ayat. Sebagaimana juga ada riwayat yang menyebutkan tentang panjangnya bacaan shalat Zhuhur, dimana seseorang pergi ke Al Baqi' lalu buang hajat, kemudian wudhu, kemudian mendatangi

[209] Dikelurakan oleh Al Bukhari di lebih dari satu tempat. Dileuarkan juga oleh Muslim, dan ini adalah lafazhnya. HR. Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Rasulullah ﷺ masih di raka'at pertama, karena panjangnya bacaan.[210] Para ahli fikih telah membicarakan mengenai rukun-rukun yang panjang dan yang pendek, dan mereka berbeda pendapat mengenai bangkit dari ruku: Apakah itu rukun yang panjang atau yang pendek? Para sahabat Asy-Syafi'i me-*rajih*-kan, bahwa itu adalah rukun yang pendek. Faidah perbedaan pendapat dalam hal ini, bahwa memanjangkannya akan memutuskan kesinambungannya yang wajib di dalam shalat. Dari sini sebagian sahabat Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa bila memanjangkannya maka shalatnya batal.[211] Sebagian lainnya mengatakan, bahwa itu tidak membatalkan hingga berpindahnya suatu rukun kepadanya, seperti bacaan Al Faatihah atau tasyahhud.

Hadits ini tidak menunjukkan bahwa bangkit dari ruku sebagai rukun yang panjang, karena tidak terjadi bacaan di dalam shalat –baik fardhu maupun sunnah– yang kadarnya seperti ketika bangkit dari ruku yang memang pendek. Inilah yang disebutkan di dalam hadits –tentang kesamaan (kadar) shalat–. Sebagian mereka berpendapat, bahwa perbuatan yang belakangan setelah itu dipanjangkan. Disebutkan pada sebagian hadits: *"Dan shalatnya setelah itu adalah ringan."*[212]

Apa yang disebutkan oleh pengarang dari riwayat Al Bukhari, yaitu kalimat: مَا خَلاَ الْقِيَامَ وَالْقُعُودَ (*Apa yang selain berdiri dan duduk* dst. hingga akhir). Sebagian mereka berpendapat membenarkan riwayat ini, tidak termasuk riwayat yang menyebutkan berdiri, dan menilai riwayat yang menyebutkan berdiri sebagai kekeliruan. Menurut kami, ini jauh dari mengena, karena menilai kelirunya perawi yang *tsiqah* dengan

---

210 Yang dikenal bahwa itu dalam shalat Ashar.

211 Pendapat-pendapat seperti ini gugur, tidak layak disebutkan sebagai perbedaan pendapat.

212 Makna "Setelah itu," yakni: Namun demikian kami menganggapnya ringan, bukan bermakna: setelah waktu itu.

menyelisihi yang asal –apalagi jika tidak ada dalil kuat yang menunjukkannya– tidak mungkin memadukannya dengan tambahan itu, karena dianggap sebagai kekeliruan, sedangkan ini bukan perkara umum dan khusus sehingga yang umum bisa dibawakan kepada yang khusus untuk yang selain berdiri. Karena telah dinyatakan secara jelas di dalam hadits Al Barra` pada riwayat tersebut dengan menyebutkan berdiri.

Mungkin keduanya bisa disingkronkan, yaitu bahwa perbuatan Nabi ﷺ berbeda-beda dalam hal itu, terkadang beliau menyamakan semuanya, dan terkadang menyamakan selain berdiri dan duduk. Dalam hal ini hanya ada satu dari dua hal: Keluar dari apa yang ditunjukkan oleh lafazh كَانَ –jika memang ada– yang berupa makna kesinambungan atau kebanyakan. Atau dikatakan: haditsnya sama, sementara para perawinya banyak, berasal dari satu orang yang sama, lalu hal itu menyebabkan kontradiksi tersebut. Kemungkinan inilah sebab yang mendorong orang yang kami sebutkan bahwa dia menyatakan riwayat tersebut keliru. Hal yang kedua ini –yakni kesamaan riwayat– lebih kuat daripada yang pertama dalam menyebabkan kontadiksi, walaupun ada kemungkinan dari menurut cara pemahaman.

Tidak dikatakan: Jika terjadi kontradiksi, maka yang menetapkan panjang dalam berdiri tidak menyelisihi orang yang menafikannya. Karena yang menetapkan lebih didahulukan daripada yang menafikan.

Karena kami mengatakan: Bahwa riwayat lainnya menunjukkan dengan nashnya tidak pemanjangan dalam berdiri. Dan keluarnya kondisi itu –yakni kondisi berdiri dan duduk– dari kondisi-kondisi lainnya pada rukun-rukun shalat. Jadi penafian dan penetapan terbatas pada satu hal. Sementara jika penafian dan penetapan terbatas pada satu hal,

maka keduanya bertentangan. Kecuali bila dikatakan bahwa perbedaan dalam kondisi-kondisi ini adalah berkaitan dengan shalat Nabi ﷺ, maka tidak ada pembatasan pada satu hal bila dikaitkan dengan shalat. Dan hal ini tidak tersanggah kecuali dengan apa yang telah kami katakan, yaitu konotasi lafazh كَانَ, jika memang terdapat di dalam hadits, atau haditsnya sama dan berasal dari orang yang sama tapi isinya berbeda, maka hal itu dilihat kepada riwayat-riwayatnya. Sama atau berbedanya itu dapat dipastikan dari sumber pengeluaran haditsnya. *Wallahu a'lam.*[213]

٩٠- عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: إِنِّي لاَ آلُو أَنْ أُصَلِّيَ بِكُمْ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِنَا قَالَ ثَابِتٌ فَكَانَ أَنَسٌ يَصْنَعُ شَيْئاً لاَ أَرَاكُمْ تَصْنَعُونَهُ. كَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ: انْتَصَبَ قَائِماً، حَتَّى يَقُولَ الْقَائِلُ: قَدْ نَسِيَ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ: مَكَثَ، حَتَّى يَقُولَ الْقَائِلُ: قَدْ نَسِيَ.

---

213 Al Hafizh Ibnu Hajar mengatakan di dalam *Al Fath* (2/196) setelah mengemukakan perkataan Ibnu Daqiq Al Id, "Aku telah mengumpulkan jalur-jaur periwayatannya, lalu ku dapati rotasinya pada Ibnu Abu Laila dari Al Barra`. Tapi riwayat yang di dalamnya ada tambahan penyebutan berdiri adalah dari jalur Hilal bin Abu Humaid darinya, sementara Al Hakam tidak menyebutkannya darinya. Tidak ada perbedaan antara keduanya selain itu, kecuali apa yang ditambahkan oleh sebagian perawi dari Syu'bah dari Al Hakam, yaitu kalimat: مَا خَلاَ الْقِيَامَ وَالْقُعُودَ (Apa yang selain berdiri dan duduk). Jika kedua riwayat itu dipadukan, maka tampak penyimpulan dari tambahan pada keduanya, bahwa yang dimaksud dengan berdiri yang dikecualikan itu adalah berdiri untuk bacaan, demikian duduk, maksudnya adalah duduk untuk tasyahhud."

90. Dari Tsabit Al Bunani, dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Sesungguhnya aku tidak akan mengurangi dalam shalat mengimami kalian sebagaimana dulu Rasulullah ﷺ shalat mengimami kami." Tsabit berkata, "Lalu Anas melakukan sesuatu yang aku tidak melihat kalian melakukannya. Jika dia telah mengangkat kepalanya dari ruku, dia tegak berdiri, sampai-sampai orang yang berkata, 'Sungguh dia lupa.' Dan jika dia telah mengangkat kepalanya dari sujud, dia berhenti, sampai-sampai orang mengatakan, 'Sungguh dia lupa'."[214]

Penjelasan:

Redaksi لاَ آلُــو (*aku tidak akan mengurangi*), yakni tidak akan memendekkan. Ada yang mengatakan bahwa الأَلْوُ adalah pengurangan, dan juga bermakna kemampuan. Koteksnya menunjukkan kepada maksudnya. Lafazh الأَلْوُ seperti bentuk lafazh العَتْوُ. Dikatakan juga الأُلِيُّ seperti bentuk العُتِــيُّ. Bentuk *madhi*-nya أَلاَ. Untuk makna ini dikatakan juga: أَلَّى, dengan *tasydid*.

Redaksi أَنْ أُصَلِّيَ (*dalam shalat*), yakni فِي أَنْ أُصَلِّيَ (untuk shalat). Anas ﷺ mengemukakan ungkapan ini kepada para perawinya untuk menunjukkan kepada para pendengar tentang pemeliharaan apa yang dilakukan setelahnya, dan memastikan perhatikan mereka untuk mengikuti perbuatan-perbuatan Rasulullah ﷺ.

Hadits ini sangat jelas menunjukkan bahwa bangkit dari ruku adalah rukun yang panjang, bahkan *-wallahu a'lam-* sebagai nashnya. Maka tidak selayaknya berpaling darinya karena dalil *dha'if* yang

---

214 HR. Al Bukhari secara panjang lebar dengan lafazh ini dan juga secara ringkas. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat.

menyebutkan bahwa itu adalah rukun yang pendek. Yaitu sebagaimana dikatakan, bahwa tidak disunnahkan mengulang-ulang tasbih secara perlahan, sebagaimana disunnahkannya bacaan saat berdiri. Karena tasbih di dalam rukun dan sujud adalah mutlak.[215]

٩١- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: مَا صَلَّيْتُ خَلْفَ إِمَامٍ قَطُّ أَخَفَّ صَلاَةً. وَلاَ أَتَمَّ صلاَةً مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

91. Dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Aku tidak pernah shalat di belakang seorang imam pun yang lebih ringan dan lebih sempurna daripada Rasulullah ﷺ."[216]

---

215 Berqiyas terhadap nash adalah opini yang rusak. Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath* (2/196), "Telah disyari'atkan di dalam *i'tidal* dzikir yang lebih panjang –yakni lebih panjang daripada yang disyari'atkan di dalam ruku– sebagaimana yang dikeluarkan oelh Muslim dari hadits Abdullah bin Abi Aufa, Abu Sa'id Al Khudri dan'Abdullah bin Abbas, setelah ucapan: حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مِلْءَ السَّمَاوَاتِ وَمِلْءَ الْأَرْضِ وَمِلْءَ مَا شِئْتَ مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ (*dengan pujian yang banyak lagi baik, sepenuh langit dan sepenuh bumi, serta sepenuh apa yang Engkau kehendaki setelah itu*), di dalam hadits Ibnu Abi Aufa ada tambahan: اَللَّهُمَّ طَهِّرْنِي بِالثَّلْجِ (*Ya Allah, sucikanlah aku dengan es* ... dst.), sementara di dalam kedua hadits lainnya ada tambahan: أَهْلَ الثَّنَاءِ وَالْمَجْدِ (*Yang berhak terhadap pujian dan kemuliaan*)."

216 HR. Al Bukhari dengan tambahan di akhirnya: "Dan sungguh beliau mendengar tangisan anak kecil maka beliau meringankan dengan sangat ringan karena khawatir akan mengganggu ibunya." HR. Muslim dengan lafazh ini pada pembahasan tentang shalat. Diriwayatkan juga oleh At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad dengan lafazh yang berbeda namun berdekatan.

٩٢- عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ الْجَرْمِيِّ الْبَصْرِيِّ - قَالَ: جَاءَنَا مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ فِي مَسْجِدِنَا هَذَا، فَقَالَ: إِنِّي لأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلاَةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي، فَقُلْتُ لأَبِي قِلاَبَةَ: كَيْفَ كَانَ يُصَلِّي؟ فَقَالَ: مِثْلَ صَلاَةِ شَيْخِنَا هَذَا، وَكَانَ يَجْلِسُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ قَبْلَ أَنْ يَنْهَضَ. أَرَادَ بِشَيْخِهِمْ، أَبَا يَزِيْدٍ، عَمْرَو بْنَ سَلَمَةَ الْجَرْمِيَّ.

92. Dari Abu Qilabah –Abdullah bin Zaid Al Jarmi Al Bashari–, dia berkata, "Malik bin Al Huwarits mendatangi kami di masjid kami ini, lalu berkata, 'Sesungguhnya aku akan shalat mengimami kalian dan aku tidak memaksudkan sekadar shalat, tapi aku shalat sebagaimana aku melihat Rasulullah ﷺ shalat." Maka aku berkata kepada Abu Qilabah, "Bagaimana dia shalat?" Dia pun berkata, "Seperti shalatnya syaikh kami ini. Dia duduk jika telah mengangkat kepalanya dari sujud sebelum bangkit."[217]

Yang dia maksudkan dengan syaikh mereka adalah Abu Buraid –Amr bin Salamah Al Jarmi–, dan disebut juga: Abu Yazid.

Penjelasan:

Hadits Anas bin Malik menunjukkan kepada dituntutnya dua hal di dalam shalat: Meringankan bagi imam dengan tetap menyempurnakan dan tidak mengurangi. Itulah yang pertengahan,

---

217 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang imamah, dan pada pembahasan tentang shalat dengan lafazh lain. HR. Abu Daud dan An-Nasa'i.

adapun condong kepada salah satunya berarti keluar darinya. Adapun memanjangkan bagi imam, itu bisa menyebabkan madharat bagi para makmum. Hal ini telah dikemukakan dan telah dijelaskan alasannya. Sedangkan mengurangi dari kesempurnaan, maka itu adalah kecurangan terhadap hak ibadah. Yang dimaksud dengan pengurangan di sini bukan meninggalkan kewajiban, karena hal itu merusak sehingga bisa menggugurkan apa yang mengangkat hakikat shalat, tapi maksudnya adalah –*wallahu a'lam*– kekurangan dalam hal-hal yang sunnah dan kesempurnaan pelaksanaannya.

Pembahasan mengenai hadits Abu Qilabah dari beberapa segi.

Pertama: Bahwa hadits ini termasuk yang diriwayatkan oleh Al Bukhari saja tanpa Muslim, jadi tidak memenuhi syarat kitab ini. Lain dari itu, Al Bukhari meriwayatkannya dari beberapa jalur, di antaranya riwayat Wuhaib. Mayoritas lafazh riwayat yang disebutkan oleh penulis di sini adalah riwayat Wuhaib. Di akhir kitab Al Bukhari disebutkan: "dan jika mengangkat –yakni mengangkat kepalanya dari sujud kedua– beliau duduk dan bertopang pada tanah kemudian berdiri." Di dalam riwayat Khalid dari Abu Qilabah dari Malik bin Al Huwarits Al-Latis: "Bahwa dia melihat Rasulullah ﷺ shalat, lalu ketika pada bilangan ganjil shalatnya, beliau tidak langsung bangkit hingga duduk tegak."

Kedua: Malik bin Al Huwarits, dikatakan juga: Ibnu Al Harits, dikatakan juga: Huwairitsah. Yang pertama lebih shahih. Dia salah seorang sahabat yang tinggal di Bashrah. Meninggal pada tahun sembilan puluh empat. Dijuluki Abu Sulaiman.

Guru m ereka yang disebutkan di dalam hadits adalah Abu Buraid (بُرَيْد) –dengan *dhammah* pada *baa'* bertitik satu dan *fathah* pada

raa'– Amr bin Salimah (سَلِمَة) –dengan *kasrah* pada *laam*– Al Jarmi (الْجَرْمِي) –dengan *fathah* pada *jiim* dan *sukun* pada *raa*' tanpa titik–.

Ketiga: Redaksi إِنِّي لَأُصَلِّي بِكُمْ وَمَا أُرِيدُ الصَّلاَةَ (*Sesungguhnya aku akan shalat mengimami kalian dan aku tidak memaksudkan sekadar shalat*), yakni aku melakukan shalat pengajaran, bukan shalat dengan maksud lain. Ini menunjukkan bolehnya hal seperti itu, dan bahwa ini tidak termasuk kategori syirik dalam amal.

Keempat: Redaksi أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي (*aku shalat sebagaimana aku melihat Rasulullah ﷺ shalat*) menunjukkan penjelasan dengan perbuatan, dan bahwa penjelasan dengan itu setara dengan penjelasan dengan perkataan, walaupun penjelasan dengan perkataan lebih kuat dan lebih menunjukkan kepada bagian-bagian perbuatan bila perkataan itu merincikan masing-masingnya.

Kelima: Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai duduk istirahat setelah setelah dari raka'at pertama dan ketiga. Asy-Syafi'i mengatakan demikian dalam suatu pendapat, demikian juga lainnya dari kalangan para ahli hadits. Sementara Malik, Abu Hanifah dan yang lainnya menolaknya. Haditsi ini dijadikan dalil untuk itu oleh mereka yang berpendapat demikian, dan itu cukup jelas dalam hal itu. Adapun alasan yang lainnya, bahwa itu diartikan karena sebab kelemahan setelah beliau lanjut usia, sebagaimana yang dikatakan oleh Al Mughirah bin Hakim: "Bahwa dia melihat Abdullah bin Umar kembali dari dua su jud shalat ke pangkal kakinya. Setelah selesai, aku menceritakan itu kepadanya, maka dia pun berkata, 'Sesungguhnya itu bukan sunnah shalat. Adapun aku melakukan itu karena aku merasa kesulitan'." Di dalam hadits lainnya disebutkan perbuatan orang lain, dari Ibnu Umar,

bahwa dia berkata, "Sesungguhnya kedua kakiku tidak kuat menopangku." Sedangkan perbuatan-perbuatan tabe'at atau darurat karena faktor fisik, maka tidak termasuk bentuk-bentuk yang dituntut. Jika penakwilan ini dikuatkan oleh indikator yang menunjukkannya, seperti terbukti bahwa perbuatan-perbuatan yang sebelum kondisi tua dan lemah tidak pernah ada duduk ini (duduk istirahat), atau perbuatannya itu disertai dengan kondisi tua, tanpa ada dalil yang menunjukkan maksud ibadah, maka penakwilan itu tidak apa-apa.

Telah dinyatakan di dalam ilmu ushul, bahwa apa yang tidak termasuk perbuatan-perubatan yang dikhususkan bagi Rasulullah ﷺ, tidak termasuk perbuatan-perbuatan tabi'at, tidak tampak sebagai penjelasan untuk yang global/samar, dan tidak diketahui sifatnya apakah itu wajib, sunnah atau lainnya, maka bisa berarti ditampakkan dengan maksud mendekatkan, atau tidak. Bila tampak maka itu sunnah, dan bila tidak maka itu boleh. Namun seseorang bisa mengatakan: Apa yang terjadi di dalam shalat, *zhahir*-nya bahwa itu dari keadaannya, apalagi perbuatan tambahan dimana shalat tidak melarangnya. Ini cukup kuat, hanya saja indikatornya menunjukkan bahwa perbuatan itu disebabkan tua atau kelemahan yang tampak pada indikator bahwa itu adalah perkara tabiat. Jika itu kuat dengan berkesinambungannya amalan para salaf dalam meninggalkan duduk tersebut (duduk istirahat), maka itu tambahan yang menguatkan.

٩٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَالِكٍ بْنِ بُحَيْنَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِـــيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا صَلَّى فَرَّجَ بَيْنَ يَدَيْهِ، حَتَّى يَبْـــدُوَ بَيَـــاضُ إِبْطَيْهِ.

93. Dari Abdullah bin Malik bin Buhainah ﷺ: Bahwa apabila Nabi ﷺ shalat, beliau merenggangkan kedua tangannya hingga tampak putihnya kedua ketiak beliau.[218]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi.

Pertama: Abdullah bin Malik bin Buhainah (بُحَيْنَة) –dengan *dhammah* pada *baa`* bertitik satu, *fathah* pada *haa`* tanpa titik, lalau setelahnya *yaa`* ber-*sukun* dan *nuun* ber-*fathah*–. Buhainah adalah ibunya, sedangkan ayahnya adalah Malik bin Al Qisyb (الْقِشْب) –dengan *kasrah* pada *qaaf*, *sukun* pada *syiin* bertitik, dan diakhiri dengan *baa`*– Al Azdi, dinisbatkan kepada Azd Syanu`ah. Dia meninggal di akhir masa khilafah Mu'awiyah. Dia salah seorang yang dinasabkan kepada ibunya. Berdasarkan ini, bila dicantumkan عَبْدُ الله pada posisi *rafa'*, maka lafazh مَالِكٌ, ayahnya, harus di-*tanwin*, dan lafazh ابْنُ, di-*rafa'*, karena bukan sifat untuk مَالِكٌ, maka *tanwin*-nya ditinggalkan dan di-*jarr*-kan, karena merupakan sifat untuk عَبْدُ الله بْنِ مَالِكٍ. Dan bila dicantumkan عَبْدُ الله pada posisi *jarr*, maka lafazh مَالِكٌ di-*tanwin*, sementara ابْنُ di-*jarr*-kan, karena ابْنُ bukan sifat untuk مَالِكٌ.

[218] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim dan An-Nasa'i.

Demikian ini termasuk bagian-bagian dimana sifat i'rab tidak berlaku berdasarkan historinya. Ini seperti halnya مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبَ (Muhammad bin Habib) sang ahli bahasa, pengarang kitab *Al Muhabbar* di dalam *Al Mu`talaf wa Al Mukhtalaf fi Qabail Al 'Arab*. Karena Habib adalah ibunya, bukan ayahnya. Berdasarkan ini maka tidak boleh di-*tashrif*, dan dikatakan: مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبَ. Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu adalah ayahnya. Di antara yang aneh yang saya temukan terkait dengan ini adalah مُحَمَّدُ بْنُ شَرَفَ الْقَيْرَوَانِيُّ (Muhammad bin Syaraf Al Qairuwani), seorang sastrawan pujangga yang mulia. Dia dinasabkan kepada ibunya شَرَفَ (Syaraf). Masih banyak nama-nama lainnya yang serupa dengan itu, jika dikumpulkan tentu akan didapati sangat banyak. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa Buhainah adalah ibu dari ayahnya Malik. Pendapat pertama lebih *shahih*. Sebagian hafizh telah berusaha menelusurinya.[219]

Kedua: Hadits ini menunjukkan dianjurkannya merenggangkan tangan dari pelipis ketika sujud, dan itu yang disebut *takhwiyah*.[220]

Hadits ini juga menunjukkan tidak ditempelkannya lengan ke tanah (lantai), karena tidak akan terlihat ketika bila lengannya ditempelkan. *Takhṣiyah* dianjurkan bagi kaum lelaki, karena ini merupakan perbuatan tangan di dalam ibadah, dan mengeluarkannya dari bentuk kemalasan dan peremehan kepada sifat kesungguhan. Lain dari itu –sebagaimana diisyaratkan oleh sebagian mereka– bisa juga menopang sebagian beban yang bertopang pada wajah yang bisa

---

219 Yaitu Al Hafizh Abu Sa'id As-Sam'ani.

220 Disebutkan di dalam *Ash-Shihah*: Dikatakan خَوَّى الْبَعِيرُ – تَخْوِيَةً apabila unta itu menjauhkan perutnya dari tanah ketika berdepa. Demikian juga laki-laki di dalam sujudnya.

membekas karena bersentuhan dengan tanah (lantai sujud). Hal ini disyaratkan agar beban pada wajah ini tidak dihhilangkan sama sekali di atas tanah, karena itu memang disyaratkan di dalam sujud. Para ahli fikih mengkhususkan ini bagi kaum lelaki, dan mereka mengatakan, "Wanita merapatkan sebagiannya kepada sebagian lainnya." Karena maksudnya adalah pemeliharaan, penghimpunan dan penutupan, dan cara ini lebih mendekati maksud tersebut.

٩٤- عَنْ أَبِي مَسْلَمَةَ سَعِيدِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ: أَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ.

94. Hadits kedua belas: Dari Abu Salamah Sa'id bin Yazid, dia berkata, "Aku bertanya kepada Anas bin Malik, 'Apakah Rasulullah ﷺ pernah shalat sambil mengenakan sandalnya?' Dia berkata, 'Ya.'"[221]

Penjelasan:

Sa'id bin Yazid bin Maslamah Abu Salamah Al Azdi Ath-Thahi (الطاحي) –dengan *thaah* tanpa titik dan *haa* ' juga tanpa titik–, dinisbatkan kepada Thahiyah –suatu klan dari Al Azd– dari penduduk Bashrah. Disepakati berhujjah dengan haditsnya.

Hadits ini menunjukkan bolehnya shalat sambil mengenakan sandal, namun tidak selayaknya menyimpulkan darinya sebagai anjuran, karena itu tidak termasuk makna yang dituntut di dalam shalat.

---

221 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

Jika Anda mengatakan: Mungkin itu termasuk hiasan dan kesempurnaan penampilan, sehingga diperlakukan seperti halnya sorban dan pakaian yang dianjurkan untuk memperindah diri ketika shalat.

Aku katakan: Walau itu memang demikian, hanya saja pemaiakannya yang bersentuhan dengan tanah yang terkadang banyak najis bisa menjadi mengurang maksud ini karenanya. Namun berdasarkan asalnya, jika itu merupakan dalil yang membolehkan, maka itu boleh diamalkan. Adapun kekurangan yang kami sebutkan dari segi pakaian untuk keindahan dengan memakainya, tidak bisa dikategorikan kepada hal-hal yang disukai, kecuali memang ada dalil syar'i yang memasukkannya sebagai sesuatu yang digunakan untuk memperindah diri dengannya, maka dengan merujuk kepadanya, dan pandangan ini ditinggalkan.[222]

Di antara yang menguatkan pandangan ini –jika tidak ada dalil yang menyelisihinya–, bahwa memperindah diri untuk shalat termasuk tingkatan ketika dalam deretan kemaslahatan, yaitu tingkat hiasan dan keindahan. Sementara perhatian terhadap pemeliharaan dari najis

---

[222] Abu Daud mengeluarkan riwayat pada bab shalat dengan mengenakan sandal: Dari Ya'la bin Syaddad dari ayahnya, dia berkata, "Rasulullah ﷺ besabda, خَالِفُوا الْيَهُودَ، فَإِنَّهُمْ لاَ يُصَلُّونَ فِي نِعَالِهِمْ وَلاَ خِفَافِهِمْ (*Berbedalah dengan kaum yahudi, karena sesungguhnya mereka tidak shalat sambil mengenakan sandal mereka, dan tidak pula khuff mereka*). Diriwayatkan juga oleh Al Hakim dan Ibnu Hibban di dalam kitab *Shahih*-nya, dan tidak ada cela pada sanadnya. Minimal status perkara ini adalah dianjurkan. Dan terutama lagi karena dilandasi dengan alasan yang menguatkan penganjuran ini, yaitu maksud menyelisihi kaum yahudi. Orang-orang jahil menyatakan, bahwa ini khusus di suatu negeri atau zaman. Pernyataan ini menunjukkan rusaknya fitrah dan rendahnya jiwa karena meniru secara buta tanpa mempergunakan akal, serta didominasi oleh hawa nafsu dalam memerangi nash-nash yang ada.

merupakan tingkat pertamanya, dan itu yang terpenting. Atau bisa juga dianggap sebagai tingkat kedua, yaitu penutup, berdasarkan perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai hukum menghilangkan najis. Maka memperhatikan tingkat pertama dengan mengesampingkan apa yang biasanya bisa menghilangkannya adalah lebih menguatkan pandangan itu. Dan hal itu diamalkan tidak sebagai anjuran. Sementara hadits ini menunjukkan pembolehan, sementara setiap hukum diberlakukan sesuai dengan kondisinya, selama tidak ada yang menghalanginya. *Wallahu a'lam.*

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya berpedoman pada asal hukum najis dan kesucian. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai kondisi kebiasaan (mayoritas), mana yang lebih didahulukan? Disebutkan di dalam hadits perintah untuk memperhatikan sandal, dan menggosokkannya bila melihat kotoran padanya, atau sebagaimana yang beliau sabdakan.[223] Jika biasanya terkena najis, maka yang benar

---

[223] Al Bukhari merirwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ، فَإِنْ رَأَى قَذَرًا أَوْ أَذًى فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا (*Apabila seseorang dari kalian datang ke masjid, maka hendaklah dia melihat (memperhatikan), bila dia melihat kotoran pada sandalnya, maka hendaklah dia mengusapnya, dan hendaklah dia shalat dengan mengenakannya*). Dalam lafazh Ahmad dan Abu Daud disebutkan: فَإِنْ رَأَى خَبَثًا فَلْيَمْسَحْهُ بِالْأَرْضِ ثُمَّ لْيُصَلِّ فِيهِمَا (*Lalu jika dia melihat keburukan, maka hendaklah mengusapkannya dengan tanah, kemudian hendaklah dia shalat dengan mengenakannya*). Ini menunjukkan, bahwa sandal –yakni sandal apa pun– disucikan dengan disapukan, di negeri mana pun, dan dikenakan oleh siapa pun yang menganut agama ini, tanpa ada kesempitan di dadanya. Itulah yang Allah anugerahkan kepadanya dengan penyucian fithrahnya dan penyucian jiwanya. Dan Allah menolongnya untuk menghancurkan belenggu-belenggu *taqlid* buta dan fatanisme terhadap leluhur (nenek moyang) sebelumnya. Inlah sikap kehati-hatian di dalam agama dimana jiwa yang beirman akan merasa tenteram kepadanya dan diridhai oleh Rabb. Karena sesungguhnya sebaik-

adalah melihatnya karena adanya perintah untuk melihat (memperhatikan). Bila melihatnya, maka yang benar adalah menggosokkannya karena adanya perintah itu ketika melihatnya. Jika Nabi ﷺ melakukannya –yang mana keduanya telah bersih, sebagaimana yang disebutkan di dalam hadits– maka ini tidak termasuk penyelisihan terhadap yang asal dan kebiasaan (kebanyakan), tapi yang termasuk itu adalah: bila shalat dengan mengenakannya tanpa itu. Jika anda mengatakan: Asalnya tidak harus menggosokkan. Maka Aku katakan: Akan tetapi jika Nabi ﷺ memerintahkan sesuatu dari ini, maka tidak boleh ditinggalkan, sebagiamana yang telah kami jelaskan. Memang dugaan yang disimpulkan dari ini adalah benar terhadap asalnya yang telah aku sebutkan, yaitu tidak menggosokkannya.

٩٥- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ حَامِلٌ أُمَامَةَ بِنْتَ زَيْنَبَ بِنْتِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلأَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ، فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَهَا، وَإِذَا قَامَ حَمَلَهَا

95. Hadits ketiga belas: Dari Abu Qatadah Al Anshari رضي الله عنه: Bahwa Rasulullah ﷺ pernah shalat sambil menggendong Umamah binti Zainab binti Rasulullah ﷺ, dan milik (anak) Abu Al Ash bin Ar-Rabi' bin

---

baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad ﷺ, sedangkan seburuk-buruknya perkara adalah yang diada-adakan.

'Abdi Syams. Jika beliau sujud, beliau meletakkannya, dan jika beliau berdiri, beliau menggendongnya (lagi)."[224]

Penjelasan:

Abu Qatadah, namanya adalah Al Harits bin Rib'i (رِبْعِيّ) –dengan *kasrah* pada *raa* ' tanpa titik, *sukun* pada *baa* ' bertitik satu, *kasrah* pada *'ain* tanpa titik, dan *tasydid* pada *yaa* '– Ibnu Budumah/Baldamah (بُلْدُمَة / بَلْدَمَة) –dengan *dhammah* pada *baa* ' dan *daal*, atau *fathah* pada keduanya–. Dia meninggal di Madinah apda tahun lima puluh empat. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia meninggal pada masa khilafah Ali, di Kufah, dalam usia tujuh puluh tahun. Ada juga yang mengatakan tahun empat puluh. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia ikut perang Badar. Dan tidak ada perbedaan bahwa dia turut perang Uhud dan yang setelahnya.

Pembahasan mengenai hadits ini dari dua segi;

Pertama: Kajian terhadap penggendongan ini dan alasan pembolehannya.

Kedua: Kajian mengenai apa-apa yang terkait dengan kesucian pakaian si anak.

Adapun **masalah pertama**: Mereka telah membicarakan takhrijnya dari beberapa segi:

---

224 Dikelurakan oleh Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. Dikeluarkan juga oleh Muslim pada pembahasan tentang shalat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i, Imam Ahmad dan Ibnu Hibban.

Pertama: Bahwa itu dilakukan dalam shalat sunnah, ini diriwayatkan dari Malik. Seakan-akan ketika beliau melihat toleransi di dalam shalat sunnah pada sebagian rukun dan syarat, maka hal itu membukakan juga toleransi untuk hal seperti ini. Pendapat ini disanggah dengan apa yang disebutkan pada sebagian riwayat yang *shahih*: "Ketika kami menanti Rasulullah ﷺ dalam shalat Zhuhur –atau 'Ashar–, beliau pun keluar sambil menggendong Umamah." Lalu disebutkan haditsnya.[225] Zhahirnya menunjukkan bahwa itu dalam shalat fardhu, walaupun ada kemungkinan bahwa itu dalam shalat sunat yang sebelum shalat fardhu. Di antara yang menjauhkan penakwilan ini: Bahwa Nabi ﷺ mengimami dalam shalat fardhu, tidak dalam shalat sunat. Ini berdasarkan asumsi bahwa dalilnya menunjukkan bahwa Nabi ﷺ sebagai imam. Hal ini disebutkan secara jelas di dalam riwayat Sufyan bin Uyainah dengan sanadnya hingga Qatadah Al Anshari, dia berkata, "Aku melihat Rasulullah ﷺ mengimami orang-orang, semetnara Umama binti Abu Al Ash –yaitu anak perempuan Zainab binti Rasulullah ﷺ– di atas pundaknya." Al hadits.

---

225 HR. Muslim dan Abu Daud. Lafazhnya: "Ketika kami sedang menunggu Rasulullah ﷺ dalam shalat Zhuhur atau Ashar –yang mana Bilal telah memanggil beliau–, tiba-tiba beliau keluar kepada kami, sementara Umamah binti Abu Al 'Ash, anak perempuan dari anak perempuan beliau [yakni cucu beliau] di atas pundak beliau. Lalu beliau ﷺ berdiri di tempat shalatnya, maka kami pun berdiri di belakang beliau, sementara Umamah tetap di tempatnya semula. Lalu beliau bertakbir, dan kami pun bertakbir. Hingga ketika beliau ﷺ hendak ruku, beliau mengambilnya dan meletakkannya, kemudian beliau ruku dan sujud. Hingga ketika beliau selesai dari sujudnya dan berdiri, beliau mengambilnya dan mengembalikannya ke tempatnya semula. Beliau ﷺ terus melakukan demikian terhadapnya di setiap raka'at hingga selesai dari shalatnya." An-Nawawi mengatakan di dalam *Syarh Muslim*, "Hadits ini menunjukkan bolehnya menggendong anak kecil laki-laki atau perempuan dan sebagainya di dalam shalat fardhu dan shalat sunat. Dan hal itu dibolehkan baik bagi imam, makmum, maupun yang shalat sendirian.".

Kedua: Bahwa perbuatan ini karena darurat. Penapat ini juga diriwayatkan dari Malik. Sementara sebagian sahabatnya membedakan antara kondisi kebutuhan mendesak, yaitu tidak menemukan orang yang mengurusi perkara si anak, dan mengkhawatirkannya, maka hal ini dibolehkan dalam shalat sunat namun tidak dibolehkan dalam shalat fardhu. Jika membawa anak di dalam shalat dalam artinya menggantikan peran ibunya karena kesibukannya dengan hal lain, maka hal itu tidak dibenarkan kecuali dalam shalat sunat. Hal ini juga mengandung kerumitan, karena asalnya adalah kesamaan yang fardhu dan yang sunat dalam syarat dan rukun kecuali yang dikhususkan oleh dalil.

Ketiga: Bahwa (hukum) ini telah dihapus (tidak lagi berlaku). Pendapat ini juga diriwayatkan dari Malik. Abu Umar berkata, "Kemungkinan ini adalah penghapusan karena diharamkannya perbuatan dan kesibukan di dalam salam oleh selain (aktifitas) shalat. Hal ini disanggah, bahwa sabda beliau ﷺ, إِنَّ فِي الصَّلاَةِ لَشُغْلاً (*Sesungguhnya di dalam shalat ada kesibukan*) sebelum perang Badar, yaitu ketika datangnya Abdullah bin Mas'ud dari Habasyah, sedangkan datangnya Zainab dan anak perempuannya ke Madinah setelah itu. Seandainya perkaranya tidak demikian, berarti ada penetapan penghapusan hanya berdasarkan kemungkinan.

Keempat: Bahwa itu khusus bagi Nabi ﷺ. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi Iyadh. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa ini dikhususkan bagi Nabi ﷺ, sebab tidak terjamin kencingnya anak kecil dan sebagainya bagi yang menggendongnya. Sementara Nabi ﷺ terpelihara dan diketahui keterbebasannya dari itu selama menggendongnya.

Apa yang disebutkannya ini, jika sebagai dalil yang mengkhususkan, maka itu dikaitkan dengan bersentuhan dengan anak kecil perempuan yang disertai kemungkinan keluarnya najis darinya. Dan dalam hal itu tidak ada kontradiksi antara masalah penggendongan dengan kekhususan yang disinggung. Kemungkinan orang yang mengatakan ini, ketika menetapkan kekhususan dalam menggendong, berdasarkan apa yang disebutkannya itu –yaitu kekhususan Rasulullah ﷺ dengan kemungkinan mengetahui terpeliharanya si anak dari kencing selama digendong– dia terobsesi oleh hal itu, lalu dia menjadikannya sebagai kekhususan juga untuk perbuatan yang banyak. Karena mereka melakukan itu dalam banyak masalah dimana tampak kekhususan Nabi ﷺ, dan mereka mengatakan, "Dikhususkan demikian dalam masalah ini, maka ini adalah sesuatu yang dikhususkan." Namun pandangan ini lemah dari dua segi:

Pertama: Bahwa sesuatu yang dikhususkan dalam suatu perkara tidak serta merta menjadi kekhususan dalam perkara lainnya tanpa dalil. Maka dalam hal seperti ini tidak berlaku qiyas, dan asalnya tidak ada pengkhususan.

Kedua: Bahwa yang mendekatkan pernyataannya mengenai kekhususan dibolehkannya menggendong adalah apa yang disebutkannya mengenai kemungkinan adanya kekhususan Rasulullah ﷺ mengetahui keterpeliharaan dari kencing. Makna ini sesuai dengan kekhususannya yang memungkinkannya bersentuhan dengan anak kecil perempuan di dalam shalat. Hal ini tidak terdapat pada apa yang kita bicarakan mengenai perkara menggendong dengan kekhususannya. Maka pendapat yang mengatakan kekhususan dalam hal itu adalah pendapat tanpa alasan yang sesuai dengan kekhususan.

Kelima: Mengartikan perbuatan ini dengan pengertian bahwa Umamah berpegangan kepada Rasulullah ﷺ. Jadi Umamah berpegangan sendiri kepada beliau sehingga beliau membiarkannya. Lalu ketika hendak sujud beliau meletakkannya. Jadi perbuatan yang dilakukan beliau hanya meletakkan, dan bukannya mengangkat. Jadi gerakannya (di luar gerakan shalat) yang disinggung di dalam hadits ini hanya sedikit. Aku merasa bahwa ini baik, karena lafazh وَضَعَ (meletakkan) tidak sama dengan حَمَلَ (membawa) dalam perbuatan orang yang memperbuatnya. Karena kita mengatakan kepada sebagian orang yang membawa: حَمَلَ كَذَا (dia membawa anu) walaupun sebenarnya dia tidak secara langsung membawanya. Namun tidak dikatakan وَضَعَ (meletakan) kecuali dengan melakukannya. Sampai aku melihat pada sebagian jalur periwayatan hadits yang shahih, lalu saya dapati padanya: فَإِذَا قَامَ أَعَادَهَا (Lalu ketika berdiri, beliau mengembalikannya), ini menunjukkan perbuatan secara jelas.

Keenam: Ini yang menjadi sandaran sebagian pengarang dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i, yaitu bahwa perbuatan yang banyak hanya merusak (shalat) bila terjadi secara berturut-turut. Sedangkan perbuatan ini tidak terjadi secara berturut-turut, sehingga tidak merusak, dan thuma`ninah di dalam rukun –apalagi di dalam shalat Nabi ﷺ– menjadi pemisahnya. Dan tidak diragukan, bahwa waktu berdirinya beliau cukup panjang lagi memisahkan (perbuatan/gerakan tersebut).

Pandangan ini mengeluarkan kerumitan yang mengasumsikan sebagai perbuatan yang banyak, dan tidak bertentangan dengan kemutlakan membawa/menggendong.

Adapun **pembahasan kedua**: Yaitu mengenai masalah thaharah. Ini terkait dengan masalah bertentangannya hukum asal

dengan kondisi mayoritas dalam hal najis. Hadits ini me-*rajih*-kan pengamalan berdasarkan hukum asal, dan adalah benar perkataan Asy-Syafi'i yang mengisyaratkan kepada hal ini. Asy-Syafi'i *rahimahullah* mengatakan, "Pakaian Umamah adalah pakaian anak kecil." Hal ini disanggah, karena itu merupakan perihal individual. Namun manusia biasa membersihkan anak-anak pada sebagian waktu dan membersihkan pakaian mereka dari kotoran. Penuturan tentang berbagai kondisi memang tidak mengandung keumuman, namun kemungkinannya ini terjadi pada kondisi dimana telah terjadi pembersihan padanya. *Wallahu a'lam.*

Redaksi وَلِأَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ (*dan (anak) Abu Al Ash bin Ar-Rabi*). Inilah yang benar dalam penasabannya menurut para ahli nasab. Sementara disebutkan di dalam riwayat Malik: لِأَبِي الْعَاصِ بْنِ رَبِيعَةَ (milik Abu Al Ash bin Rabi'ah), maka sebagian mereka mengatakan, "Dia adalah kakeknya." Yaitu Abu Al Ash bin Ar-Rabi' bin Rabi'ah. Maka di dalam riwayat Malik dinasabkan kepada kakeknya. Tapi hal ini tidak dikenal.

Di antara mereka ada yang berdalih dengan hadits ini dalam menyatakan bahwa menyentuh mahrom atau yang tidak diminati tidak membatalkan thaharah. Hal ini dijawab, bahwa kemungkinannya dengan penghalang. Ini didasari oleh apa yang kami sebutkan tadi, bahwa penuturan tentang berbagai kondisi memang tidak mengandung keumuman.

٩٦- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اعْتَدِلُوا فِي السُّجُودِ وَلَا يَبْسُطْ أَحَدُكُمْ ذِرَاعَيْهِ انْبِسَاطَ الْكَلْبِ.

96. Dari Anas bin Malik ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Sempurnakan dalam sujud, dan janganlah salah seorang dari kalian membentangkan kedua lengannya sebagaimana halnya anjing.*"[226]

Penjelasan:

Kemungkinan الاعْتِدَالُ [yakni dari اعْتَدِلُوا] di sini diartikan sebagai perkara maknawi, yaitu menempatkan bentuk sujud pada bentuk yang syar'i. Berdasarkan asumsi benarnya hal ini, maka *i'tidal* (lurusnya) fisik yang kami tuntun di dalam ruku tidak berlaku di dalam sujud. Karena di dalam ruku adalah ratanya punggung dan tengkuk, sedangkan yang dituntut di sini (di dalam sujud) adalah lebih tingginya yang biasanya di bawah daripada apa yang biasa di atas. Hingga jika itu sama (sejajar), maka tentang batalnya shalat (karena hal ini) ada dua dua pendapat di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i. di antara yang menguatkan kemungkinan ini: Bahwa difahami dari sabda beliau setelah itu, وَلَا يَبْسُطْ أَحَدُكُمْ ذِرَاعَيْهِ انْبِسَاطَ الْكَلْبِ (*dan janganlah salah seorang dari kalian membentangkan kedua lengannya sebagaimana halnya anjing*), bahwa ini sebagai penyempurna bagian pertamanya, sementara yang bagian pertamanya sebagai alasannya. Jadi *i'tidal* (kelurusan) yang merupakan

226 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang berbeda-beda. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat. Dikeuarkan juga oleh Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

perbuatan sesuatu sesuai dengan syari'at menjadi alasan untuk ditinggalkannya pembentangan lengan seperti anjing membentangkan lengannya. Karena hal itu menafikan bentuk yang syar'i. Pembahasan tentang dimakruhkannya sifat ini telah dikemukakan.

Di dalam hadits ini disebutkan hukum yang disertai dengan alasannya, karena menyerupakan dengan sesuatu yang buruk termasuk yang layak ditinggalkan di dalam shalat. Serupa dengan ini adalah penyerupaan: Bahwa Nabi ﷺ ketika hendak menjauhkan agar tidak mengambil kembali pemberian, beliau mengatakan, مَثَلُ الرَّاجِعِ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ (*Perumpamaan orang yang mengambil kembali pemberiannya adalah seperti anjing yang memakan kembali muntahannya*), atau sebagaimana yang beliau sabdakan.

BAB WAJIBNYA *THUMA'NINAH* DI DALAM RUKU DAN SUJUD

٩٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ. فَرَجَعَ فَصَلَّى كَمَا صَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ - ثَلاثاً - فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لاَ أُحْسِنُ غَيْرَهُ، فَعَلِّمْنِي، فَقَالَ: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعاً، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِماً، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِداً، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِساً. وَافْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاتِكَ كُلِّهَا.

97. Dari Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ masuk masjid, lalu seorang lelaki juga masuk lalu shalat. Kemudian (selesai shalat) lelaki itu menghampiri Nabi ﷺ lalu mengucapkan salam kepada beliau, (beliau pun membalas salamnya) lalu berkata, "*Kembalilah lalu shalatlah, karena sesungguhnya engkau belum shalat.*" Maka lelaki itu kembali (ke tempat semula) lalu shalat seperti sebelumnya, kemudian menghampiri Nabi ﷺ dan mengucapkan salam kepada beliau, (beliau pun membalas

salamnya) lalu berkata, "*Kembalilah lalu shalatlah, karena sesungguhnya engkau belum shalat.*" –itu sudah terjadi hingga tiga kali–, lalu lelaki tersebut berkata, "Demi Dzat yang telah mengutusmu dengan kebenaran, aku tidak bisa lebih baik dari ini, maka ajarilah aku." Beliau bersabda, "*Jika engkau telah berdiri untuk melaksanakan shalat, maka bertakbirlah, kemudian bacalah ayat Al Qur'an yang mudah bagimu, kemudian rukulah sampai engkau thuma'ninah dalam keadaan ruku, kemudian bangkitlah sampai engkau berdiri tegak, kemudian sujudlah sampai engkau thuma'ninah dalam keadaan sujud, kemudian bangkitlah sampai engkau thuma'ninah dalam keadaan duduk. Dan lakukan itu semua di dalam semua shalatmu.*"[227]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Hadits ini menunjukkan kelembutan dalam *amar ma'ruf nahyi munkar* (memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran), karena Nabi ﷺ memperlakukan lelaki tersebut dengan lembut dalam memerintahnya, sebagaimana yang dikatakan oleh Mu'awiyah bin Al Hakam As-Sulami, "Beliau tidak membentakku." Demikian dia menggambarkan kelembutan Rasulullah ﷺ terhadapnya. Demikian juga yang beliau katakan mengenai seorang baduy (yang kencing di salah satu sudut masjid), لَا تُزْرِمُوهُ (*Jangan kalian mengasarinya*), dan beliau tidak bersikap keras terhadapnya. Ini menunjukkan akhlak Nabi ﷺ. Hadits ini juga menunjukkan berulang-ulangnya menjawab salam jika pemberi salam mengulang-ulangnya,

---

[227] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi. Lelaki yang shalatnya buruk itu adalah Khallad bin Rafi', sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Abi Syaibah.

sebagaimana yang disebutkan pada sebagian jalur periwayatannya, kendati pun jaraknya berdekatan.

Kedua: Sebagian ahli fikih berdalih dengan ini dalam mewajibkan apa yang disebutkan di dalam hadits ini dan tidak mewajibkan apa yang tidak disebutkan di dalamnya. Adapun wajibnya apa yang disebutkan di dalamnya: karena terkaitnya perintah dengannya. Sedangkan tidak wajibnya apa yang tidak disebutkan di dalamnya: bukan semata-mata karena asalnya tidak wajib, tapi karena sebagai perkara tambahan atas hal itu, yaitu bahwa konteksnya adalah konteks pengajaran, penjelasan bagi yang tidak tahu, dan pengenalan tentang kewajiban-kewajiban shalat. Dan ini menunjukkan terbatasnya kewajiban-kewajiban hanya berupa hal-hal yang disebutkan saja.

Tingkat pembatasan ini diperkuat oleh kenyataan, bahwa Nabi ﷺ menyebutkan apa yang terkait dengan keburukan cara yang dilakukan oleh orang yang mengerjakan shalat itu dan apa yang tidak terkait dengan keburukannya yang berupa kewajiban-kewajiban shalat. Ini menunjukkan, bahwa beliau tidak membatasi maksudnya hanya pada hal-hal dilakukannya secara buruk saja.

Karena demikian, maka setiap point yang diperdebatkan oleh para ahli fikih mengenai wajibnya –dan disebutkan di dalam hadits ini–, maka kita harus berpedoman dengannya dalam mewajibkannya. Dan setiap point yang diperdebatkan mengenai wajibnya dan tidak disebutkan di dalam hadits ini, maka kita berpedoman dengannya dalam tidak mewajibkannya, karena tidak disebutkan di dalam hadits ini, sebagaimana yang telah dikemukakan bahwa konteksnya ini sebagai pengajaran. Dan di samping itu telah tampak indikator yang menunjukkan maksud penyebutan kewajiban-kewajiban. Adapun setiap poin yang diperdebatkan keharamannya, maka kita harus berdalih

dengan hadits ini dalam tidak mengharamkannya. Karena jika memang diharamkan, tentu harus melakukan kebalikannya, karena larangan dari sesuatu adalah perintah dengan salah satu kebalikannya. Jika memang melakukan kebalikannya adalah wajib, tentu hal itu disebutkannya, sebagaimana yang telah kami sebutkan, maka yang termasuk kelaziman larangan adalah perintah melakukan kebalikannya, dan perintah melakukan kebalikannya: disebutkan di dalam haditsnya, sebagaimana yang tadi kami sebutkan. Jika tidak disebutkan –yakni perintah melakukan kebalikannya–, maka kelazimannya juga tidak ada, yaitu perintah melakukan kebalikannya. Dan jika perintah melakukan kebalikannya tidak ada, maka yang kelazimannya juga tidak ada, yaitu larang akan hal tersebut.

Ketiga cara ini yang bisa dijadikan patokan pendalilan dalam banyak masalah yang terkait dengan shalat. Namun ada beberapa tugas bagi para pencari kebenaran dalam ketiga hal ini;

Pertama: Memadukan jalur-jalur periwayatan hadits ini, dan mengumpulkan hal-hal yang disebutkan di dalamnya serta mengambil tambahannya sebagai tambahan, karena mengambil tambahan adalah wajib.

Kedua: Jika ada dalil yang menunjukkan kepada salah satu dari dua hal, baik tidak mewajibkan ataupun mewajibkan, maka itu harus diamalkan selama tidak diselisihi oleh dalil yang lebih kuat darinya. Hal ini dalam masalah penafian yang harus lebih diperhatikan, yaitu ketika terjadi kontradiksi dengan memperhatikan dalil mana yang lebih kuat, maka itu yang diamalkan.

Menurut kami, bila berdalih dengan ini dalam tidak mewajibkan sesuatu karena tidak di sebutkan di dalam hadits ini, sementara di dalam hadits lain disebutkan bentuk yang memerintahkan, bila bisa dikatakan:

haditsnya menunjukkan tidak wajib, maka sifat perintah diartikan sebagai anjuran, namun menurut kami itu lebih kuat, karena tidak wajibnya itu bertopang pada pendahuluan lainnya, yaitu bahwa tidak disebutkan di dalam riwayatnya menunjukkan tidak disebutkan juga pada perintah. Ini selain pendahuluan yang kami tetapkan, yaitu bahwa tidak disebutkannya itu menunjukkan tidak wajib, karena maksudnya di sana bahwa tidak disebutkannya itu pada perintah dari Rasulullah ﷺ menunjukkan tidak wajib, karena itu merupakan konteks penjelasan, dan tidak disebutkannya di dalam perintahnya berbeda dengan tidak disebutkan di dalam riwayat. Tidak disebutkan di dalam riwayat hanya menunjukkan penyebutan pada perintah, dengan cara dikatakan: seandainya ada tentu itu disebutkan, atau bahwa asalnya memang tidak ada. Pendahuluan ini lebih lemah daripada konotasi perintah yang menunjukkan wajib.

Lain dari itu, hadits yang mengandung perintah itu adalah penetapan tambahan, maka itu harus diamalkan.

Semua pembahasan ini berdasarkan pengamalan redaksi perintah dalam mewajibkan yang tampak padanya. Sedang yang menyelisihi mengeluarkannya dari hakikatnya, dengan alasan tidak disebutkan. Maka peneliti perlu membandingkan antara dugaan yang disimpulkan dari tidak disebutkannya di dalam riwayat dan dugaan yang disimpulkan dari status redaksinya yang menunjukkan wajib. Menurut kami yang kedua ini lebih *rajih.*

Ketiga: Melanjutkan pada satu cara, dan tidak digunakan pada tempat yang ditinggalkan dalam hal lainnya, karena akan memalingkan pandangannya. Dan hendaknya menggunakan aturan-aturan yang berlaku dalam hal itu dengan satu cara penggunaan. Karena terkadang

terjadi perbedaan pandangan dalam pembicaraan kebanyakan para pengkaji.

Ketiga, dari pembasan tentang hadits ini: Telah dikemukakan, bahwa hadits ini –karena dimaksudkan menafikan kewajiban– terkadang dijadikan dalil berdasarkan tidak disebutkannya di dalam hadits. Mereka melakukan ini dalam berbagai masalah.

Di antaranya: Bahwa iqamah tidak wajib, ini menyelisihi pendapat yang mengatakan wajibnya itu. Alasannya, karena iqamah tidak disebutkan di dalam hadits ini. Hal ini –berdasarkan apa yang kami nyatakan– memerluan peniadaan ke-*rajih*-an dalil yang menunjukkan wajibnya itu ketika terjadi perbedaan, dan karena hal itu tidak disebutkan di semua jalur periwayatan hadits ini. Sementara pada sebagian jalur periwayatannya disebutkan perintah iqamah.[228] Jika itu shahih, maka telah hilang salah satu dari dua syarat yang kami tetapkan.

Di antaranya juga: Berdalil dengan ini dalam menyatakan tidak wajibnya membaca doa istiftah karena tidak di sebutkan. Ada nukilan dari sebagian ulama mutaakhir[229] –dari kalangan orang-orang yang tidak mendalam fikihnya, yang dinisbatkan kepada selain Asy-Syafi'i– bahwa Asy-Syafi'i mengatakan wajibnya hal itu. Ini jelas salah. Karena tidak ada yang menukil itu selainnya, maka kekeliruan itu darinya (orang tersebut). Kalaupun itu dinukil juga oleh selainnya –seperti Al Qadhi Iyadh *rahimahullah* dan orang-orang utama yang setara dengannya–, maka asumsi itu dari mereka, bukan dari Asy-Syafi'i.

---

228 HR. At-Tirmidzi dan Abu Daud dari hadits Rifa'ah bin Rafi', lafazhnya: وَتَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللهُ، ثُمَّ تَشَهَّدْ فَأَقِمْ (*dan berwudhulah sebagaimana yang Allah perintahkan kepadamu, kemudian ucapkanlah syahadat, lalu iqamahlah*).

229 Yaitu Ibnu Rusyd sang filosof.

Di antaranya juga: Sebagian ulama madzhab Maliki berdalih dengannya dalam menyatakan tidak wajibnya tasyahhud, karena hal itu tidak disebutkan (di dalam hadits ini), namun orang ini tidak menyangkal salam. Karena bagi ulama madzhab Hanafi adalah berdalih dengannya dalam tidak mewajibkan salam secara tersendiri, kendatipun materinya sama, kecuali dalil yang menyelisihi wajibnya salam lebih kuat daripada dalil yang tidak mewajibkannya[230], karena dia meninggalkannya. Beda halnya dengan tasyahhud, maka mengenai ini dikatakan dua hal;

Pertama: Bahwa dalil yang mewajibkan tasyahhud adalah perintah, dan ini lebih *rajih* dari apa yang kami sebutkan.

Secara umum, dia bisa mendebat perbedaan antara dua hal yang di-*rajih*-kan, dan mengemukakan alasannya, lalu membiarkan perdebatan itu sebagaimana yang dikatakan.

Kedua: Bahwa konotasi lafazh yang menunjukkan kepada sesuatu tidak menafikan penghalang yang *rajih*. Karena konotasi merupakan perkara yang kembali kepada lafazh, atau kepada perintah, seandainya pengamatan dimurnikan terhadapnya, tentu akan jelaslah hukumnya, dan itu tidak tidak menafikan adanya penyelisih.

Memang jika berdalih dengan lafazh yang mengandung dua kemungkinan yang setara, maka konotasinya tertepiskan. Terkadang dalil digunakan sebagai sebutan dalil sempurna yang wajib diamalkan, dan ini menunjukkan tidak adanya penyelisih yang *rajih*. Yang lebih utama adalah menggunakan cara pertama dalam berdalih dengan konotasi lafazh-lafazh Al Kitab dan As-Sunnah. Dan bagi yang

---

230 Di dalam naskah ش dan خ dicantumkan: yang dijadikan dalil yang menunjukkan tidak wajib.

menyatakan adanya penyelisih yang *rajih*, hendaknya dia menjelaskannya.

Keempat, dari pembasan tentang hadits ini: Kalimat فَكَبِّرْ (*lalu bertakbirlah*) dijadikan dalil wajibnya takbir tersebut. Sementara Abu Hanifah menyelisihinya, dia mengatakan, "Jika dia menggunakan lafazh yang mengindikasikan pengagungan, seperti: اَللهُ أَجَلُّ atau اللهُ أَعْظَمُ, maka itu cukup." Ini pandangan darinya dari segi makna, dan bahwa maksudnya adalah pengagungan, sehingga bisa tercapai dengan setiap yang menunjukkan itu. Adapun yang lainnya mengikuti lafazhnya, dan zhahirnya menunjukkan penetapan takbir (اَللهُ أَكْبَرُ). Hal ini dikuatkan, bahwa ibadah adalah tempat ketaatan, dan itu sangat banyak terdapat padanya, maka kehatian-hatian dalam hal ini adalah dengan cara mengikuti tuntunan.

Lain dari itu, terkadang yang khusus itu dituntut, yakni kekhususan pengagungan dengan lafazh اَللهُ أَكْبَرُ. Demikian ini, karena tingkatan dzikir-dzikir itu berbeda-beda, sebagaimana yang ditunjukkan oleh sejumlah hadits. Maka terkadang tingkatan suatu dzikir tidak dapat tercapai oleh dzikir lainnya. Hal ini tidak bertentangan dengan asal makna yang dapat difahami, karena ketaatan terkadang terjadi secara terperinci, sebagaimana kita memahami bahwa maksud dari ruku adalah pengagungan dengan ketundukan, tapi bila digantikan dengan ketundukan lainnya maka itu tidak mencukupinya. Hal ini dikuatkan lagi oleh kesinambungannya pengamalan umat di dalam shalat dengan menggunakan lafazh ini, yakni اَللهُ أَكْبَرُ.

Kemudian dari itu, telah masyhur di kalangan para ahli ushul, bahwa setiap alasan yang disimpulkan kembali kepada nash dalam pembatalan (pengguguran) atau pengkhususan maka hal itu bathil, dan

berdasarkan inilah keluarnya hukum masalah ini. Karena hukum ini disimpulkan dari nash, bahwa maksudnya adalah kemutlakan pengagungan yang menggugurkan kekhususan takbir. Kaidah ushul ini disebutkan oleh sbagian mereka dalam masalah ini baik sekilas maupun secara detail. Dan berdasarkan perkiraan mutlaknya, maka keluarlah apa yang kami sebutkan itu.

Kelima: Redaksi ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (*kemudian bacalah ayat Al Qur`an yang mudah bagimu*) menunjukkan wajibnya membaca Al Qur`an di dalam shalat. Ini dijadikan dalil oleh orang yang memandang bahwa Al Faatihah tidak ditetapkan. Arahnya memang benar, karena bila yang mudah baginya adalah selain Al Faatihah, maka yang membacanya berarti sudah melaksanakan perintah ini, sehingga terlepas dari tuntutan. Adapun yang menetapkan pembacaan Al Faatihah sebagai kewajiban, yaitu para ahli fikih yang empat, kecuali bahwa Abu Hanifah –yang termasuk di antara mereka, sebagaimana nukilan darinya– menetapkannya wajib, dan bukan fardhu. Namun pada asalnya tidak ada perbedaan antara yang wajib dan yang fardhu. Mereka yang membela madzhab mereka berbeda pendapat mengenai jawaban terhadap hadits ini, dan mengenai ini disebutkan beberapa jalur:

Jalur pertama: Bahwa dalil yang menetapkan Al Faatihah, seperti sabda Nabi ﷺ, لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (*Tidak ada shalat bagi yang tidak membaca Faatihatul Kitaab*)[231] dianggap sebagai penafsiran kalimat global pada sabda beliau, اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (*bacalah ayat Al Qur`an yang mudah bagimu*). Maka ini –jika yang dimaksud dengan yang global ini adalah yang dimaksudkan oleh para ahli ushul– tidaklah demikian. Karena yang global adalah yang

231 Nanti adalah dikemukakan dari hadits Ubadah, nomor 95.

maksudnya tidak jelas, sedangkan kalimat: اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ (*bacalah ayat Al Qur`an yang mudah bagimu*) cukup jelas, bahwa maksudnya memenuhinya dengan melakukan yang mudah baginya. Bahkan sekalipun tidak ada sabda beliau: لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (*Tidak ada shalat bagi yang tidak membaca Faatihatul Kitaab*), niscaya kami anggap cukup pemenuhannya dengan setiap yang mudah. Dan bila itu dianggap global, karena tidak menyebutkan salah satunya, maka ini juga tidak menafikan kecukupan dengan masing-masing yang bisa disandangkan padanya sebutan itu, sebagaimana pada semua kata yang mutlak.

Jalur kedua: Menjadikan redaksi اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ (*bacalah yang mudah bagimu*) sebagai kemutlakan yang dibatasi, atau keumuman yang dikhususkan oleh sabda beliau, لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (*Tidak ada shalat kecuali dengan mebaca Faatihatul Kitaab*). Hal ini disanggah dengan dikatakan: Kami tidak menganggapnya mutlak dari segala segi, tapi dibatasi dengan pembatasan ringan yang mengindikasikan bolehnya memilih di antara bacaan-bacaan yang mudah baginya. Pembatasan yang khusus ini sebanding dengan penetapan itu. Adapun contoh kemutlakan yang tidak menafikan penetapan ini, misalnya dikatakan: "BacalahAl Qur`an." Kemudian dikatakan: "Bacalah Al Faatihah," karena saat itu berarti membawakan yang mutlak kepada yang *muqayyad* (yang dibatasi). Contoh yang menjelaskan ini: Bila seseorang mengatakan kepada budaknya, "Belikan aku daging. Dan janganlah engkau membeli kecuali daging kambing." Maka ini tidak bertentangan. Tapi bila dia mengatakan, "Belikan aku daging apa saja terserah kamu, tapi jangan engkau beli kecuali daging kambing." Dalam waktu yang bersamaan terjadi kontradiksi, kecuali bila yang dimaksudkan dengan ungkapan ini hanya berupa ungkapan pengecualian.

Adapun klaim pengkhususan, itu jauh dari mengena. Karena konteksnya menunjukkan kemudahan perkara baginya. Yang mendekati ini adalah bila menetapkan مَا di sini dengan makna الَّذِي, dan maksudnya adalah sesuatu yang tertentu, yaitu Al Faatihah, karena kaum muslmin banyak yang menghafalnya, sehingga itulah yang mudah.

Jalur ketiga: Mengartikan kalimat مَا تَيَسَّرَ (*apa yang mudah*) sebagai tambahan atas Al Faatihah. Hal ini ditunjukkan oleh dua hal; *Pertama*: Pemaduan antara ini dan dalil-dalil yang mewajibkan Al Faatihah. *Kedua*: Apa yang disebutkan pada sebagian riwayat Abu Daud: ثُمَّ اقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ وَمَا شَاءَ اللهُ أَنْ تَقْرَأَ (*kemudian bacalah Ummul Qur`an dan apa yang Allah kehendaki untuk engkau baca*). Riwayat ini –jika shahih– menepiskan semua kerumitan tersebut, karena kami nyatakan keharusan mengambil tambahan berdasarkan pemaduan jalur-jalur periwayatan hadits. Dari jalur ini didapati: keluarnya bentuk perintah dari zhahirnya menurut orang yang memandang tidak wajibnya tambahan atas Al Faatihah, dan itu adalah mayoritasnya.

Keenam: Sabda beliau ﷺ, ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا (*kemudian rukulah sampai engkau thuma'ninah dalam keadaan ruku*) menunjukkan wajibnya ruku. Mereka juga bedalih dengan ini dalam menetapkan wajibnya *thuma`ninah*, dan hadits ini juga menunjukkan itu. Tidak terbayang di sini apa yang dibicarakan oleh orang-orang, yang maksudnya: Apakah termasuk tujuan atau tidak? Atau seperti yang dikatakan tentang perbedaan antara termasuk jenis tapal batas tujuan atau tidak. Karena tujuannya di sini –yaitu *thuma`ninah*– adalah sifat ruku, karena dibatasi dengan lafazh رَاكِعًا (*dalam keadaan ruku*), sedangkan sifat sesuatu akan bersama sesuatu itu. Bahkan jika kita menganggap bahwa seseorang ruku tapi tidak *thuma`ninah*, namun dia

bangit dari apa yang disebut ruku, maka tidak benar disandangkan kepadanya kemutlakan ruku dengan tapal batas *thuma 'ninah.*

Sebagian ulama mutaakhir mengemukakan pandangan yang sangat aneh, dia mengatakan, yang intinya: bahwa hadits ini menunjukkan tidak wajibnya *thuma 'ninah* dilihat dari segi bahwa orang baduy itu shalat tidak sertai *thuma 'ninah* hingga tiga kali. Sedangkan ibadah yang tidak terpenuhinya syaratnya adalah rusak lagi haram. Seandainya *thuma 'ninah* itu wajib, tentu perbuatan orang baduy itu rusak, dan sandainya demikian, maka Nabi ﷺ tidak akan mengakui saat perbuatannya berlangsung. Karena demikian, maka jelaslah bahwa hal itu tidak wajib. Dia mengartikan *thuma 'ninah* sebagai hal yang dianjurkan, dan mengartikan sabda beliau ﷺ, فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ (*karena sesungguhnya engkau belum shalat*) dengan perkiraan: belum melakukan shalat secara sempurna.

Bisa dikatakan, bahwa perbuatan orang baduy itu yang demikian tidak disandangkan keharaman atasnya. Karena syaratnya adalah mengetahui hukum, jadi persetujuan beliau itu bukan persetujuan terhadap yang haram. Namun ini tidak cukup sebagai jawabannya, karena itu adalah perbuatan yang rusak, sebab pengakuan itu menunjukkan tidak rusaknya perbuatan itu. Jika tidak, tentu tidak ada juga pengakuan terhadap suatu kondisi yang menunjukkan kebenaran (sah).

Telah dikatakan juga, bahwa pengakuan bukan sebagai dalil yang menunjukkan pembolehan secara mutlak, tapi pasti menafikan halangan-halangannya. Sementara bertambahnya penerimaan orang yang belajar terhadap apa yang disampaikan kepadanya setelah berulangnya perbuatannya, dan setelah mengerahkan segala kemampuannya, serta setelah mengemukakan pertanyaannya, adalah

maslahat yang mengalangi wajibnya spontanitas pengajaran. Apalagi disertai dengan tidak adanya kekhawatiran akan kehilangan (keterluputan), baik berdasarkan kondisi riilnya, ataupun melalui wahyu yang khusus.

Ketujuh: Sabda beliau ﷺ, ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا (*kemudian bangkitlah sampai engkau berdiri tegak*) menunjukkan wajibnya bangkit. Ini menyelisihi pendapat yang menafikannya. Juga menunjukkan wajibnya *i'tidal* (menegakkan tubuh) setelah bangkit ini. Demikian madzhab Asy-Syafi'i di kedua tempatnya. Sementara ulama madzhab Maliki menyelisihinya. Telah dikatakan tentang tidak wajibnya *i'tidal*, bahwa maksud dari bangkit ini adalah pemisahan, dan itu bisa tercapai tanpa *i'tidal* (menegakkan tubuh). Pendapat ini lemah, karena kami tidak sependapat bahwa itu maksudnya, dan juga tidak sependapat bahwa itulah maksud intinya. Bentuk perintah ini menunjukkan bahwa *i'tidal* adalah maksud untuk memisahkan (antar rukun/gerakan), maka tidak boleh ditinggalkan.

Pendapat lainnya yang juga dekat dengan pendapat lemah ini, adalah dalih sebagian orang yang mengatakan tidak wajibnya *thuma'ninah* berdasarkan firman Allah Ta'ala, ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا (*Rukulah kamu dan sujudlah kamu.* (Qs. Al Hajj [22]: 77), yang mana Allah tidak memerintahkan kita lebih dari apa yang disebut ruku dan sujud. Pendapat ini sangat lemah, karena perintah ruku dan sujud telah mengeluarkan pihak yang dibebani itu dengan terpenuhinya apa yang disebut ruku dan sujud, sebagaimana yang disebutkannya. Namun yang dibicarakan bukan itu di sini. Tapi membicarakan keluarnya itu dari lingkup perintah lain, yaitu perintah *thuma'ninah*, karena perintah itu harus dipenuhi, sebagaimana wajibnya pemenuhan yang pertama.

Kedelapan: Redaksi ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا (*kemudian sujudlah sampai engkau thuma'ninah dalam keadaan sujud*). Pembahasan mengenai ini seperti pembahasan mengenai ruku.

Demikian juga mengenai redaksi ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا (*kemudian bangkitlah sampai engkau thuma'ninah dalam keadaan duduk*), kesimpulannya sama.

Kesembilan: Sabda beliau ﷺ, ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا (*Kemudian lakukan itu semua di dalam semua shalatmu*). Ini menunjukkan wajibnya membaca Al Qur`an di semua raka'at. Jika dipastikan bahwa yang diperintahkan kepada orang baduy itu adalah pembacaan pembacaan Al Faatihah, maka itu menunjukkan wajibnya pembacaan Al Faatihah disemua raka'at. Demikian madzhab Asy-Syafi'i. sementara di dalam madzhab Maliki ada tiga pendapat. *Pertama*: Wajib di setiap raka'at. *Kedua*: Wajib pada mayoritasnya. *Ketiga*: Wajib di satu raka'at saja.

BAB BACAAN DI DALAM SHALAT

٩٨- عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ صَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

98. Hadits pertama: Dari Ubadah bin Ash-Shamit ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak sah halat bagi yang tidak membaca Faatihatul Kitaab.*"[232]

Penjelasan:

Ubadah bin Ash-Shamit bin Qais bin Ashram Al Anshari As-Salimi Al Aqabi, peserta perang Badar, dijuluki Abu Al Walid. Meninggal di Syam, kuburan dikenal dengannya sebagaimana yang disebutkan. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia meninggal pada tahun tiga uluh empat di Ar-Ramlah. Pendapat lain menyebutkan: di Baitul Maqdis.

Hadits ini menunjukkan wajibnya membaca Al Faati<u>h</u>ah di dalam shalat. Alasan pendalilan darinya cukup jelas, namun sebagian ulama ushul[233] meyakini keglobalan pada lafazh yang seperti ini, dilihat dari segi bahwa itu menunjukkan penafian hakikat, namun sebenarnya itu tidak dinafikan, sehingga perlu penyembunyian, dan tidak ada cara untuk menyembunyikan setiap yang memungkinkan, karena dua hal;

---

232 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang shalat. HR. Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Imam Ahmad dan An-Nasa'i dari jalur Ma'mar dari Az-Zuhri, dengan tambahan: فَصَاعِدًا (*atau lebih*).

233 Yaitu Abu Bakar Al Baqilani.

Pertama: Bahwa penyembunyian hanya diperlukan jika darurat, sedangkan darurat terpenuhi hanya dengan penyembunyikan tunggal, dan tidak perlu penyembunyian lebih dari itu. ***Kedua***: Bahwa penyembunyian semuanya bisa menimbulkan kontradiksi, karena penyembunyian kesempurnaan menunjukkan penetapan asal kebenaran, sedangkan penafian kebenaran menyelisihinya. Karena jelasnya penyembunyian tunggal maka sebagiannya tidak lebih utama dari sebagian lainnya, maka jelaslah keglobalan itu.

Jawaban ini: Kami tidak sependapat bahwa hakikat itu tidak dinafikan. Tidak dinafikannya itu bila lafazh الصَّلاَةُ dibawakan kepada selain pengertian syar'i, demikian juga الصِّيَامُ dan sebagainya. Tapi bila dibawakan kepada pengertian syar'i, maka itu dinafikan secara hakiki, dan tidak perlu penyembunyian yang menyebabkan keglobalan, akan tetapi lafazh-lafazh pembuat syari'at diartikan sesuai pengertiannya, karena itulah mayoritasnya. Dan juga karena hal itulah yang dibutuhkan, karena beliau diutus untuk menerangkan syari'at-syari'at, bukan menjelaskan topik-topik bahasa.

Redaksi لاَ صَلاَةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (*Tidak ada shalat kecuali dengan Faatihatul Kitaab*). Ini dijadikan dalil oleh orang yang mewajibkan bacaan Al Faatihah di setiap raka'at, berdasarkan anggapan bahwa setiap raka'at disebut shalat. Ini juga dijadikan dalil oleh orang yang memandang wajibnya itu di raka'at pertama saja, berdasarkan anggapan bahwa itu menunjukkan tercapainya sebutan shalat ketika dibacanya Al Faatihah, sehingga bila telah tercapai apa yang disebut dengan pembacaan Al Faatihah pada suatu raka'at, maka berarti tercapailah shalat. Sebutan itu tercapai dengan pembacaan Al Faatihah satu kali, maka harus dikatakan tercapainya sebutan shalat. Hal yang menunjukkan apa yang dinyatakannya ini, bahwa penggunaan sebutan

keseluruhan pada bagiannya adalah kiasan, dan ini dikuatkan oleh sabda beliau ﷺ, خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ (*Lima shalat yang diwajibkan Allah atas para hamba*), karena ini menunjukkan bahwa sebutan shalat adalah hakikat pada himpunan perbuatan, bukan pada setiap raka'at. karena jika hakikatnya pada setiap raka'at, maka yang diwajibkan atas para hamba adalah tujuh belas shalat.

Jawaban ini: Bahwa maksudnya adalah menunjukan pengertian sahnya shalat dengan pembacaan Al Faatihah pada satu raka'at. Jika ada dalil lain yang menyatakan wajibnya itu di setiap raka'at, maka itu harus didahulukan. Hadits ini juga dijadikan dalil wajibnya pembacaan Al Faatihah atas makmum, karena shalat makmum adalah shalat juga, maka tidak ada shalat bila tidak ada pembacaan Al Faatihah. Jika ada dalil yang menunjukkan pengkhususan shalat makmum dari keumuman ini, maka itu didahulukan, tapi jika tidak ada, maka hukum asalnya adalah mengamalkan ini.

٩٩- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الأُولَيَيْنِ مِنْ صَلاةِ الظُّهْرِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُورَتَيْنِ، يُطَوِّلُ فِي الأُولَى، وَيُقَصِّرُ فِي الثَّانِيَةِ، وَيُسْمِعُ الآيَةَ أَحْيَاناً، وَكَانَ يَقْرَأُ فِي الْعَصْرِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَسُورَتَيْنِ يُطَوِّلُ فِي الأُولَى، وَيُقَصِّرُ فِي الثَّانِيَةِ وَفِي الرَّكْعَتَيْنِ الأُخْرَيَيْنِ بِأُمِّ الْكِتَابِ. وَكَانَ يُطَوِّلُ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى مِنْ صَلاةِ الصُّبْحِ، وَيُقَصِّرُ فِي الثَّانِيَةِ.

99. Dari Abu Qatadah Al Anshari ؓ, dia berkata, "Adalah Rasulullah ﷺ, pada dua raka'at pertama dari shalat Zhuhur beliau

membaca Al Faatihah dan dua surah (lainnya). Beliau memanjangkan pada (raka'at) pertama, dan memendekkan pada (raka'at) kedua. Beliau terkadang memperdengarkan ayat (yang dibacanya). Dan di dalam shalat Ashar beliau membaca Faatihatul Kitaab dan dua surah (lainnya). Beliau memanjangkan pada (raka'at) pertama, dan memendekkan pada (raka'at) kedua. Sementara pada dua raka'at lainnya beliau membaca Ummul Kitaab. Beliau juga memanjangkan pada raka'at pertama dari shalat Subuh, dan memendekkan pada (raka'at) kedua."[234]

Penjelasan:

الأُولَيَانِ adalah bentuk *tatsniyah* (berbilang dua) dari الأُولَى (yang pertama), demikian juga الأُخْرَيَانِ (dua lainnya). Adapun kata الأَوَّلَة yang terdengar dari banyak lisan, dan bentuk *tatsniyah*-nya الأَوَّلَتَانِ, ini tidak kuat dalam segi bahasa. Beberapa hal yang terkait dengan hadits ini;

Pertama: Hadits ini menunjukkan pembacaan surah secara umum bersama Al Faatihah. Ini disepakati dan diamalkan secara berkesinambungan oleh umat ini. Namun mereka berbeda pendapat mengenai wajib dan tidaknya itu. Adapun sekadar melakukan –sebagaimana yang pernah kami katakan– tidak menunjukkan wajib, kecuali bila memang itu sebagai penjelasan mengenai keglobalan yang wajib, namun tidak ada dalil *rajih* yang menggugurkan wajibnya. Banyak perbuatan yang dimaksudkan penetapkan kewajibannya diklaim sebagai penjelasan hal yang global. Pembahasan tentang ini telah kami

234 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Abu Daud, dengan tambahan: Dia berkata, "Maka kami menduga bahwa beliau memaksudkan dengan itu agar orang-orang (yang terlambat) bisa mendapatkan raka'at pertama."

kemukakan. Topik ini termasuk masalah dimana orang yang menempuh jalan itu perlu mengeluarkannya dari statusnya sebagai penjelasan, atau perlu membedakan antara itu dan apa yang diklaim sebagai penjelasan dari perbuatan, karena tidak ada hal lain bersamanya di tempat tersebut selain sekadar perbuatan, dan itu ada di sini.

Kedua: Para ulama berbeda pendapat mengenai dianjurkannya membaca surah di dua raka'at lainnya. Mengenai ini Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat. Hadits ini dijadikan dalil dalam mengkhususkan bacaan di dua raka'at pertama, karena itulah *zhahir*-nya hadits ini, yang mana hadits ini membedakan antara dua raka'at pertama dan dua raka'at lainnya dalam penyebutan pembacaan surah dan tanpa pembacaan surah. Ada juga kemungkinan lain selain itu, karena lafazhnya bisa memaksudkan pengkhususan dua raka'at pertama dengan pembacaan yang disifati dengan sifat ini, yakni memanjangkan bacaan pada yang pertama, dan memendekkannya pada yang kedua.

Ketiga: Hadits ini menunjukkan bahwa bolehnya menyaringkan pembacaan sedikit ayat di dalam shalat *sirr* [shalat yang bacaannya pelan, yaitu Zhuhur dan Ashar], dan ini tidak dianggap sebagai kelupaan yang menuntut sujud sahwi.

Keempat: Hadits ini juga menunjukkan dianjurkannya memanjangkan raka'at pertama dibanding raka'at keduanya, sebagiamana yang disebutkan di dalamnya. Adapun memanjangkan bacaan pada raka'at pertama dibanding bacaan pada raka'at kedua, ada catatan dan pertanyaan kepada orang yang berpendapat demikian. Namun lafazhnya menunjukkan panjangnya raka'at, dan itu bisa dipanjangkan karena murni bacaan dan bisa juga karena hal lainnya, termasuk bacaan. Orang yang tidak memandang adanya hal lain [yang memanjangkan raka'at] selain bacaan, dan menganjurkan pemanjangan

raka'at pertama, dengan berdalih dengan hadits ini, adalah tidak sempurna baginya kecuali dengan dalil lainnya, yang menunjukkan bahwa tidak ada hal lain selain bacaan.

Mungkin ini bisa dijawab, bahwa yang disebutkan itu adalah bacaan. Zhahirnya, bahwa pemanjangan dan pemendekan kembali kepada apa yang disebutkan sebelumnya, yaitu bacaan.

Kelima: Hadits ini menunjukkan bolehnya mencukupi dengan zhahirnya kondisi dalam khabar, tanpa bertopang pada yang hal diyakini. Karena cara untuk mengetahui bacaan surah di dalam shalat *sirr* hanya bisa dengan mendengar semuanya, dan itu bisa melahirkan keyakinan bila di dalam shalat *jahr* [shalat yang bacaannya nyaring]. Tampaknya ini disimpulkan dari mendengar sebagiannya di samping adanya indikator yang menunjukkan pembacaan sebagian lainnya.

Jika Anda mengatakan: Bisa jadi itu karena pemberitahuan Rasulullah ﷺ. Aku katakan: Lafazh كَانَ di sini cukup jelas menunjukkan kesinambungan dan kebanyakan. Orang yang menyatakan bahwa setelah shalat Rasulullah ﷺ selalu atau keseringannya memberitahukan pembacaan dua surah, adalah sangat jauh dari mengena.

١٠٠- عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ.

100. Dari Jubair bin Muth'im ﵁, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ membaca Ath-Thuur di dalam shalat Maghrib."[235]

١٠١- عَنِ الْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي سَفَرٍ، فَصَلَّى الْعِشَاءَ الآخِرَةَ، فَقَرَأَ فِي إِحْدَى الرَّكْعَتَيْنِ بِالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَوْتًا أَوْ قِرَاءَةً مِنْهُ.

101. Hadits keempat: Dari Al Barra` bin Azib ﵁: "Bahwa ketika Nabi ﷺ dalam suatu perjalanan, beliau shalat Isya yang akhir, lalu di salah satu dari kedua raka'at (pertamanya) beliau membaca At-Tiin dan Az-Zaituun, maka aku tidak pernah mendengar seorang pun yang lebih bagus bacaan dan suaranya daripada beliau."[236]

Penjelasan:

Jubair bin Muth'im bin Adi bin Naufal bin Abdi Manaf Al Qurasyi An-Naufali, dijuluki Abu Muhammad, dan dikatakan juga Abu Adi. Dia termasuk para penguasa dan para pemimpin Quraisy, dan penasaban diambil darinya. Menurut suatu pendapat, dia memeluk Islam sebelum penaklukan Mekah. Pendapat lain menyebutkan: Pada tahun

---

[235] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

[236] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

penaklukan Khaibar. Dia meninggal di Madinah pada tahun lima puluh tujuh. Pendapat lain menyebutkan: tahun lima puluh sembilan.

Haditsnya dan hadits Al Bara` yang setelahnya terkait dengan bagaimana bacaan di dalam shalat. Telah diriwayatkan dari Nabi ﷺ terkait dengan hal itu beberapa perbuatan yang berbeda-beda mengenai panjang dan pendeknya. Sebagian hafizh[237] (penghafal hadits) telah mengarang kitab tersendiri mengenai masalah ini. Asy-Syafi'i memilih memanjangkan bacaan di dalam shalat Subuh dan Zuhur, dan memilih memendekannya di dalam shalat Maghrib, serta memilih sedang di dalam shalat Ashar dan Isya. Sementera yang lainnya menyepakatinya dalam shalat Subuh dan Maghrib, dan menyelisihinya dalam shalat Zhuhur, Ashar dan Isya. Orang-orang telah mengamalkan secara berkesinambungan pemanjangan bacaan di dalam shalat Subuh dan pemendekan bacaan di dalam shalat Maghrib. Adapun hadits-hadits yang menyelisihi ini, jika ada alasan dalam penyelisihan itu, maka dibawakan kepada alasannya, sebagaimana di dalam hadits Al Bara` bin Azib tersebut, karena dia menyebutkan: bahwa beliau di dalam suatu perjalanan. Orang yang memilih surah-surah mufashshal yang pertengahan untuk shalat Isya yang akhir, mengartikan itu dengan alasan bahwa perjalanan itu cocok untuk peringanan tersebut, karena kesibukan dan kelelahan musafir. Yang benar menurut kami, bahwa apa yang diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ, namun tidak sering beliau lakukan, maka itu boleh, tidak makruh, seperti hadits Jubair bin Muth'im mengenai bacaan Ath-Thur dalam shalat Maghrib, dan seperti hadits yang menyebutkan bacaan surah Al A'raf dalam salat itu. Sementara riwayat shahih dari beliau, yang mana beliau selalu melakukannya, maka itu termasuk lebih kuat dalam penganjurannya, tapi yang lainnya yang

---

237 Yaitu Abu Al Qasim Abdurrahman bin Ishaq Ibnu Manduh.

pernah dibaca oleh Nabi ﷺ, tidak makruh. Telah dikemukakan perbedaan antara sesuatu yang dianjurkan dan sesuatu yang makruh bila ditinggalkan. Hadits Jubair bin Muth'im tadi, termasuk hal yang didengarnya sebelum keislamannya, yaitu ketika dia termasuk di antara para tawanan. Bentuk hadits seperti ini hanya sedikit, yaitu mengetahui sebelum keislaman dan mengamalkannya setelah keislaman.

١٠٢- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ رَجُلاً عَلَى سَرِيَّةٍ فَكَانَ يَقْرَأُ لأَصْحَابِهِ فِي صَلاتِهِمْ، فَيَخْتِمُ بِـ قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: سَلُوهُ لأَيِّ شَيْءٍ صَنَعَ ذَلِكَ؟ فَسَأَلُوهُ. فَقَالَ: لأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ، فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَخْبِرُوهُ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى يُحِبُّهُ.

102. Dari Aisyah ﷺ: "Bahwa Rasulullah ﷺ mengutus seorang lelaki[238] dalam suatu pasukan khusus, lalu dia membaca (ayat Al Qur`an) di dalam shalat ketika mengimami para sahabatnya, lalu menutupnya dengan *Qul huwallaahu ahad* (surah Al Ikhlaash). Setelah mereka kembali, mereka menceritakan hal itu kepada Rasulullah ﷺ, maka beliau pun berabda, '*Tanyakan kepadanya, untuk apa dia melakukan itu?*' Maka mereka pun menanyakannya, lalu dia pun menjawab, 'Karena (surah) itu adalah sifat Dzat Yang Maha Pemurah,

---

238 Yaitu Kultsum bin Zahdam. Pendapat lain menyebutkan: Kurz bin Zahdam.

maka aku suka membacanya.' Lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Beritahulah dia, bahwa Allah Ta'ala mencintainya.*'"[239]

Penjelasan:

Redaksi فَيَخْتِمُ بِقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ (*lalu menutupnya dengan Qul huwallaahu ahad*) menunjukkan bahwa dia juga membaca yang lainnya. Zhahirnya: Bahwa dia membaca *Qul huwallaahu aḫad* (surah Al Ikhlaash) dengan surah lainnya di dalam satu raka'at, yang mana dia menutup bacaannya dengan itu pada raka'at tersebut. Walaupun lafazh ini juga bisa berarti bahwa dia menutup bacaan di akhir raka'at dengan membaca surah ini. Berdasarkan pemaknaan pertama, maka hadits ini menunjukkan bolehnya memadukan dua surah di dalam satu raka'at, dimana Al Faatiḫah ditambahkan juga padanya.

Redaksi إِنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ (*Karena (surah) itu adalah sifat Dzat Yang Maha Pemurah*), kemungkinan maksudnya, bahwa surah ini mengandung penyebutan sifat Dzat Yang Maha Pemurah, sebagaimana bila disebutkan suatu sifat, lalu penyebutan itu diungkapkan sebagai sifatnya, walaupun penyebutan itu sendiri bukan sebagai sifat. Dan kemungkinan juga maksudnya selain itu, hanya saja itu tidak dikhususkan dengan *Qul huwallaahu aḫad* (surah Al Ikhlaash), dan kemungkinannya dikhususkannya dengan itu karena kakhusuannya dengan sifat-sifat Rabb Ta'ala, tanpa yang lainnya.

Sabda beliau ﷺ, أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللهَ تَعَالَى يُحِبُّهُ (*Beritahulah dia, ba hwa Allah Ta'ala mencintainya*). Kemungkinan maksudnya karena kecintaannya membaca surah ini. Dan kemungkinan juga karena

---

239 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang tauhid. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat. Dan HR. An-Nasa'i.

sebagaimana yang dinyatakan dalam ucapannya, bahwa dia menyukai penyebutan sifat-sifat Rabb Azza wa Jalla dan kebenaran keyakinannya.

١٠٣- عَنْ جَابِرِ بْنِ عبدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِمُعَاذٍ: فَلَوْلا صَلَّيْتَ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى، وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى؟ فَإِنَّهُ يُصَلِّي وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاجَةِ.

103. Dari Jabir ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada Mu'adz, "*Mengapa engkau tidak shalat dengan (membaca) sabbihisma rabbikal a'laa* (surah Al A'laa), *wasy syamsi wa dhuhaahaa* (surah Asy-Syams), *wallail idzaa yaghsyaa* (surah Al-Lail)? *Karena sesungguhnya ada orang tua, orang lemah dan yang mempunyai hajat yang shalat di belakangmu.*"[240]

Penjelasan:

Tidak dijelaskan di dalam riwayat ini shalat apa yang dimaksud itu, sementara telah diketahui bahwa Mu'adz pernah memanjangkan shalat Isya ketika mengimami kaumnya, maka itu menunjukkan dianjurkannya pembacaan surah-surah yang sekadar dengan surah-surah tersebut di dalam shalat Isya yang akhir. Dan adalah baik juga membaca surah-surah tersebut di dalam shalat itu. Demikian juga setiap bacaan yang ada riwayatnya dari Nabi ﷺ, selayaknya dilakukan. Adalah cukup

---

240 HR. Al Bukhari secara panjang lebar di lebih dari satu tempat dengan lafazh-lafazh yang beragam. HR. Muslim, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

baik apa yang dikatakan oleh seorang ulama, "Amalkanlah berdasarkan haidts walaupun hanya sekali, maka engkau menjadi termasuk ahlinya."

BAB MENINGGALKAN JAHR (TIDAK MEMBACA NYARING)

Bismillaahir rahmaanir rahiim

١٠٤- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ الصَّلاَةَ بِالْحَمْدِ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

104. Hadits pertama: Dari Anas bin Malik ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ, Abu Bakar dan Umar ﷺ, mereka biasa membuka shalat dengan *alhamdu lillaahi rabbil alamin.*

Disebutkan di dalam riwayat lain: "Aku shalat bersama Abu Bakar dan Umar, dan aku belum pernah mendengar seorang pun dari mereka membaca *bismillaahir rahmaanir rahiim.*"

Disebutkan di dalam riwayat Muslim: "Aku pernah shalat di belakang Nabi ﷺ, Abu Bakar, Umar dan 'Utsman, maka mereka membuka dengan *alhamdu lillaahi rabbil 'aalamiin*, mereka tidak menyebutkan *bismillaahir rahmaanir rahiim* di awal bacaan dan tidak pula di akhirnya."[241]

---

[241] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang shalat. Dikeluarkan jugao leh Muslim, dan HR. An-Nasa'i.

Penjelasan:

Redaksi كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ الصَّلاَةَ بِـ الْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (*mereka biasa membuka shalat dengan alhamdu lillaahi rabbil 'aalamiin*), pembahasan tentang redaksi seperti ini telah dikemukakan, dan juga penakwilan orang yang menakwilkannya, bahwa itu artinya memulai dengan Al Faatihah sebelum surah (lainnya).

Adapun bagian lainnya dari hadits ini dijadikan dalil orang yang berpendapat tidak nyaringnya pembacaan *basmalah* di dalam shalat. Para ulama berbeda pendapat mengenai masalah ini menjadi tiga madzhab.

Pertama: Meninggalkannya baik secara *sirr* maupun *jahr* (pelan maupun nyaring), demikian madzhab Malik.

Kedua: Membacanya secara *sirr*, tidak *jahr*, demikian madzhab Abu Hanifah dan Ahmad.

Ketiga: Membacanya secara *jahr* di dalam shalat *jahr*, demikian madzhab Asy-Syafi'i.

Adapun yang diyakini dari hadits ini adalah tidak *jahr*. Sedangkan meninggalkannya sama sekali, maka itu memungkinkan, karena hal itu tampak pada sebagian lafazh haditsnya, yaitu kalimat: لاَ يَذْكُرُونَ (*mereka tidak menyebutkan*). Sejumlah hafizh mengumpulkan bab *jahr*, yaitu salah satu bab yang dihimpun oleh para ahli hadits, dimana banyak di antaranya –atau kebanyakannya– cacat, sementara sebagiannya sanadnya *jayyid*, hanya saja tidak secara jelas menyebutkan pembacaannya di dalam shalat fardhu atau di dalam shalat. Sebagian lainnya menunjukkan bacaan di dalam shalat, hanya saja tidak secara jelas menunjukkan pengkhususan *tasmiyah* (bacaan *basmalah*). Di antara yang shahihnya: Hadits Nu'aim bin Abdullah Al Mujmir, dia berkata,

"Aku pernah shalat di belakang Abu Hurairah, lalu dia membaca: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ, kemudian membaca Ummul Qur`an, hingga ketika sampai pada وَلَا الضَّالِّينَ, dia mengucapkan: آمِين. Setiap kali (hendak) sujud dia mengucapkan: اللهُ أَكْبَرُ. Jika berdiri dari duduk, dia mengucapkan: اللهُ أَكْبَرُ, dan setelah salam dia berkata, 'Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, sesungguhnya aku adalah orang yang paling mirip shalatnya dengan shalat Rasulullah ﷺ di antara kalian.'"

Yang mendekati ini dari segi pendalilan dan keshahihan: Hadits Al Mu'tamir bin Sulaiman: Dia menyaringkan بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ sebelum *Faatihatul Kitaab* dan setelahnya, dan dia berkata, "Aku tidak mengurangi dalam mengikuti shalat ayahku. Ayahku berkata, 'Aku tidak mengurangi dalam mengikuti shalat Anas.' Anas berkata, 'Aku tidak mengurangi dalam mengikuti shalat Rasulullah ﷺ.'" Al Hakim Abu Abdillah mengatakan, bahwa para perawi hadits ini dari hingga akhir mereka adalah orang-orang *tsiqah*.

Jika ada yang valid dari itu, maka cara mereka yang berpendapat *jahr* adalah mendahulukan yang valid daripada yang menafikan, dan mengartikan hadits Anas bahwa dia tidak mendengarnya. Penyimpulan ini jauh dari tepat, karena sangat lamanya Anas menyertai Nabi ﷺ. Sementara ulama madzhab Malik menguatkan pendapat untuk meninggalkan *tasmiyah* (pembacaan *basmalah*) dengan perbuatan yang berkesinambungan dari penduduk Madinah. Adapun yang diyakini dalam masalah ini –sebagaimana yang telah kami sebutkan terkait dengan hadits pertama– adalah tidak menyaringkannya, kecuali bila ada dalil *sharih* yang menunjukkan ditinggalkannya itu secara mutlak.

BAB SUJUD SAHWI

١٠٥- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلاَتَيْ الْعَشِيِّ - قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: وَسَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ. وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا - قَالَ: فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ. فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضْبَانُ وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ. وَخَرَجَتِ السَّرَعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ فَقَالُوا: قَصُرَتِ الصَّلاَةُ - وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ - فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ. وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طُولٌ، يُقَالُ لَهُ: ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنَسِيتَ، أَمْ قَصُرَتِ الصَّلاَةُ؟ قَالَ: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ. فَقَالَ: أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ. فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ. ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ. ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ. ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ. فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ: ثُمَّ سَلَّمَ؟ قَالَ: فَنُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ: ثُمَّ سَلَّمَ.

105. Dari Muhammad bin Sirin, dari Abu Hurairah, dia berkata, “Rasulullah ﷺ shalat bersama kami pada salah satu dari kedua shalat siang hari.” –Ibnu Sirin berkata, “Abu Hurairah menyebutkannya, tapi aku lupa.” Dia berkata, “Beliau shalat bersama kami dua rakaat, kemudian beliau salam, lalu beliau berdiri pada kayu yang melintang di [bagian depan] masjid, kemudian beliau bersandar padanya, seolah-olah

beliau marah. Beliau meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri, dan menjalin jari-jarinya. Sementara keluarlah orang-orang yang bersegera dari pintu masjid. Mereka berkata, 'Shalatnya diringkas.' –sementara di antara kaum itu terdapat Abu Bakar dan Umar–, tetapi mereka segan untuk membicarakan itu dengan beliau. Di antara kaum itu ada seorang lelaki yang kedua tangannya panjang [yakni lebih panjang dari umumnya tangan], dia biasa dipanggil Dzulyadain (si pemilik dua tangan), dia berkata, 'Wahai Rasulullah, apakah engkau lupa ataukah memang shalatnya diqashar (diringkas)?' Beliau bersabda, '*Aku tidak lupa dan shalat itu juga tidak diqashar.*' (Lalu) beliau bertanya (kepada orang banyak), '*Apakah (benar) sebagaimana yang dikatakan oleh Dzulyadain?*' Mereka menjawab, 'Ya.' Maka beliau pun maju, lalu melakukan shalat yang tertinggal, kemudian beliau salam, kemudian beliau bertakbir dan sujud seperti sujudnya (yang biasanya) atau lebih lama. Kemudian beliau mengangkat kepalanya, kemudian bertakbir lagi dan sujud seperti sujudnya (yang biasanya) atau lebih lama. Kemudian beliau mengangkat kepala dan bertakbir." Mungkin mereka bertanya, "Apa kemudian beliau salam?" Dia (Muhammad bin Sirin) berkata, "Lalu aku diberitahu bahwa Imran bin Hushain berkata, 'Kemudian beliau salam.'"[242]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits berkaitan dengan beberapa pembahasan, yaitu pembahasan yang berkaitan dengan ushuluddin (pokok-pokok agama) dan pembahasan yang terkait dengan ushul fiqh (pokok-pokok fikih), serta pembahasan yang berkaitan dengan fikih.

---

[242] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab menjalin jari-jari tangan di masjid. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Ath-Thahawi.

Adapun pembahasan pertama (ushuluddin), terbagi menjadi dua topik:

Pertama: Bahwa ini menunjukkan bolehnya lupa dalam perbuatan para nabi ﷺ. Demikian madzhab umum ulama dan para peneliti. Hadits ini termasuk yang menunjukkan hal itu. Nabi ﷺ sendiri telah menyatakan di dalam hadits Ibnu Mas'ud: Bahwa beliau bisa saja lupa, sebagaimana kalian lupa. Sementara ada suatu golongan dari kalangan yang sangat mendalam mengatakan, "Seorang nabi tidak boleh lupa. Dan sebenarnya lupa itu kesengajaan dan menyengaya bentuk lupa untuk menjadi sunnah." Tentu saja ini bathil, karena Nabi ﷺ sendiri memberitahukan bahwa beliau memang lupa, dan karena perbuatan-perbuatan yang disengaja membatalkan shalat, lain dari itu bahwa bentuk perbuatan karena lupa seperti bentuk perbuatan yang disengaja, keduanya hanya dapat dibedakan dengan pemberitahuan.

Adapun mereka yang membolehkan lupa mengatakan, bahwa tidak diakui atasnya pada apa yang jalannya penyampaian perbuatan. Lalu mereka berbeda pendapat, apakah bersentuhan langsung dengan peristiwa termasuk syarat peringatan, atau tidak termasuk syaratnya? Bahkan boleh tertunda hingga terputusnya masa penyampaian, yaitu umur. Adapun peristiwa ini menerangkan terjadinya persentuhan langsung (dengan peristiwa).

Al Qadhi Iyadh membagi perbuatan-perbuatan itu menjadi perbuatan yang jalannya penyampaian dan perbuatan yang jalannya bukan penyampaian. Tidak ada keterangan tentang hukum-hukum dari perbuatan-perbutannya sebagai manusia dan apa-apa yang dikhususkan baginya yang berupa kebiasaan dan dzikir-dzikir hatinya. Sebagian ulama mutaakhir menolak itu dan mengatakan, bahwa perkataan-perkataan, perbuatan-perbuatan dan persetujuan-persetujuan Rasulullah

ﷺ, semuanya adalah penyampaian. Dengan itu terlahirlah keterpeliharaan dalam segala hal [yakni keterpeliharaan dari kesalahan], berdasarkan bahwa mukjizat menunjukkan keterpeliharaan pada apa yang bentuknya penyampaian, sedang semua ini adalah penyampaian. Jadi semua ini terkait dengan keterpeliharaan –yakni perkataan, perbutan dan persetujuan–, dan dalam hal itu tidak ada perbedaan antara kesengajaan dan lupa. Mengambil penyampaian dalam perbuatan karena dukungan Nabi ﷺ terhadapnya. Jika dia mengatakan bahwa lupa dan sengaja adalah sama, maka hadits ini menyngkalnya.

Kedua: Perkataan. Ini terbagi menjadi apa yang bentuknya penyampaian, sedangkan lupa dilarang. Ada nukilan *ijma'* mengenai ini, sebagaimana terlarangnya kesengajaan secara pasti dan disepakati. Adapun bentuk-bentuk lupa dalam perkataan mengenai perkara-perkara duniawi dan apa-apa yang jalannya bukan penyampaian dari kabar-kabar yang menjadi sandaran hukum, bukan kabar-kabar mengenai pembangkitan dan bukan yang disandarkan kepada wahyu, maka Al Qadhi Iyadh telah menceritakan dari suatu kaum, bahwa mereka membolehkan lupa dan lengah dalam hal ini baginya. Sebab bukan termasuk penyampaian yang bisa menodai syari'at karenanya. Dia berkata, "Yang benar lagi tidak diragukan dalam hal ini adalah kuatnya pendapat orang yang tidak membolehkan itu atas para nabi dalam kabar apa pun, sebagaimana mereka juga tidak membolehkan kesengajaan atas mereka dalam hal itu. Karena tidak boleh atas mereka adanya penentangan pada kabar, baik karena sengaja maupun lupa, tidak pula dalam keadaan sehat maupun sakit, dan tidak pula dalam keadaan rela maupun marah."

Yang terkait dengan ini dari hadits ini adalah sabda beliau ﷺ, لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ (*Aku tidak lupa dan shalat itu juga tidak diqashar*), dalam

riwayat lainnya disebutkan: كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*). Alasannya dari beberapa segi;

Pertama: Bahwa maksudnya adalah tidak terjadi pengqasharan dan sekaligus tidak terjadi kelupaan. Namun ternyata yang terjadi adalah demikian.

Kedua: Bahwa maksudnya adalah pemberitahuan mengenai keyakinan hatinya dan dugaannya. Seakan-akan diperkirakan beliau mengatakan itu walaupun kalimat itu dibuang. Karena jika beliau menyatakan itu secara jelas –yakni dikatakan: "dalam dugaanku tidak terjadi," kemudian ternyata realitanya kebalikan dari itu– maka hal itu tidak menunjukkan penyelisihannya di dalam dugaannya. Jika dinyatakan demikian –sebagaimana yang kami sebutkan– maka demikian juga jika diperkiraan sebagai maksud.

Dari kedua segi ini, yang pertama dikhususkan dari riwayat: كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*). Adapun orang yang meriwayatkannya: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ (*Aku tidak lupa dan shalat itu juga tidak diqashar*), maka penakwilan ini tidak tepat.

Adapun segi keduanya, ini kelanjutan madzhab orang yang memandang bahwa konotasi lafazh khabar adalah perkara-perkara dugaan, karena –kendatipun beliau tidak menyebutkan itu– menurut mereka hal itu terdapat dalam perkara ini sehingga menjadi seperti yang diucapkan (dilafazhkan).

Ketiga: Bahwa sabda beliau ﷺ, لَمْ أَنْسَ (*Aku tidak lupa*) diartikan sebagai salam, yakni: bahwa itu sebagai maksud, karena beliau melakukan itu berdasarkan dugaan yang sempurna, dan tidak ada

kelupaan pada dirinya. Namun sebenarnya terjadi kelupaan pada jumlah raka'at. Ini jauh.

Keempat: Membedakan antara السَّهْوُ dan النِّسْيَانُ, karena Nabi ﷺ يَسْهُو, namun beliau tidak يَنْسَى. Karena itu beliau menafikan النِّسْيَانُ dari dirinya, karena النِّسْيَانُ adalah kelalaian, sedangkan beliau tidak melalaikannya. Sedangkan kesibukan beliau dari gerakan-gerakan shalat serta apa-apa yang di dalam shalat adalah berupa kesibukan-kesibukan di dalamnya, bukan kelalaian darinya. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi Iyadh.

Di sini tidak ada penyelamatan untuk ibadah dari hakikat السَّهْوُ dan النِّسْيَانُ, di samping jauhnya perbedaan antara keduanya dalam penggunaan bahasa. Seakan-akan dia menenggarai di dalam lafazhnya, bahwa النِّسْيَانُ adalah tidak ingat akan perkara yang tidak terkait dengan shalat, sementara السَّهْوُ adalah tidak ingat akan perkara yang terkait dengannya, dimana النِّسْيَانُ adalah keberpalingan dari kehilangan perkara-perkaranya hingga terjadinya tidak ingat, sementara السَّهْوُ adalah tidak ingat, bukan karena berpaling. Dalam hal ini –setelah apa yang kami sebutkan– tidak terdapat perbedaan menyeluruh antara السَّهْوُ dan النِّسْيَانُ.

Kelima: Apa yang disebutkan oleh Al Qadhi Iyadh, bahwa tampak sisi yang lebih jelas dan lebih dekat, serta lebih baik penakwilannya, yaitu bahwa Nabi ﷺ mengingkari penisbatan النِّسْيَانُ yang disandarkan kepadanya, karena beliaulah yang melarang itu dengan sabdanya, بِئْسَمَا لِأَحَدِكُمْ أَنْ يَقُولَ: نَسِيتُ كَذَا وَلَكِنَّهُ نُسِّيَ (*Buruk sekali seseorang dari kalian yang mengatakan, "Aku lupa anu, akan tetapi dia*

dilupakan."). Diriwayatkan juga: إِنِّي لَا أَنْسَى (*Sesungguhnya aku tidak lupa*), dalam bentuk penafian, وَلَكِنِّي أُنَسَّى (*akan tetapi aku dijadikan lupa*), dalam bentuk penafian.[243] Perawinya ragu –menurut pandangan sebagian mereka– pada riwayat lainnya: Apakah beliau mengatakan أَنْسَى atau أُنَسَّى, dan bahwa أَوْ (atau) di sini menunjukkan keraguan (perawi). Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu menunjukkan pembagian, dan ini termasuk darinya, yakni terkadang dari sebab kesibukannya dan kelupaannya, dan terkadang dapat menguasai itu dan diberitahukan kepadanya, untuk menjadi sunnah. Lalu ketika ada seseorang yang menanyakan dengan lafazh itu, beliau mengingkarinya, dan mengatakan kepadanya, كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*). Dalam riwayat lainnya disebutkan: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ (*Aku tidak lupa, dan shalat itu juga tidak diqashar*). Tentang peringkasan (qashar), itu cukup jelas, demikian juga لَمْ أَنْسَ (*Aku tidak lupa*), itu hakikat dari diriku dan kelengahanku dari shalat, akan tetapi Allah membuatku lupa untuk menjadi sunnah (contoh).

Perlu diketahui, bahwa disebutkan di dalam *Ash-Shahih* dari hadits Ibnu Mas'ud: Bahwa Nabi ﷺ berabda, إِنَّهُ لَوْ حَدَثَ فِي الصَّلَاةِ شَيْءٌ أَنْبَأْتُكُمْ بِهِ، وَلَكِنْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي (*Sesungguhnya bila terjadi sesuatu di dalam shalat, maka aku akan memberitahukan itu kepada kalian. Akan tetapi sesungguhnya aku*

---

243 Haditsnya HR. Malik di dalam *Al Muwaththa'*, dan dia men-*dha'if*kannya. Al Hafizh Ibnu Hajar mengatakan di dalam *Al Fath* (3/65), "Mereka juga mengomentari ini, bahwa hadits: إِنِّي لَا أَنْسَى (*Sesungguhnya aku tidak lupa*) tidak ada asalnya. Karena hadits ini termasuk riwayat-riwayat yang sampai kepada Malik yang ternyata tidak didapati *maushul* setelah pembahasan mendalam."

hanyalah manusia, aku bisa lupa sebagaimana kalian lupa. Karena itu, jika aku lupa maka ingatkanlah aku). Ini menyanggah apa yang disebutkan oleh Al Qadhi, bahwa Nabi ﷺ mengingkari penisbatan النِّسْيَان (lupa) kepadanya, karena Nabi ﷺ menisbatkan sendiri النِّسْيَان (lupa) kepada dirinya di dalam hadits Ibnu Mas'ud hingga dua kali. Apa yang disebutkan oleh Al Qadhi Iyadh, bahwa Nabi ﷺ: melarang mengatakan, "Aku lupa anu," yaitu yang kuketahui terdapat di dalam hadits: وَبِئْسَمَا لِأَحَدِكُمْ أَنْ يَقُولَ: نَسِيتُ آيَةَ كَذَا (*Buruk sekali seseorang dari kalian yang mengatakan, "Aku lupa ayat anu"*), sebenarnya ini adalah larangan menyandangkan نَسِيتُ (aku lupa) kepada الْآيَةِ (ayat). Larangan menyandangkan lupa kepada ayat tidak berarti larangan menyandangkannya kepada segala sesuatu. Karena ayat dari *kalam* Allah Ta'ala yang diagungkan, maka adalah buruk seorang muslim menyandangkan kepada dirinya lupa akan *kalam* Allah Ta'ala. Makna ini tidak terdapat di setiap kelupaan yang dinisbatkan kepadanya, sehingga tidak serta merta menyamakan selain ayat dengan ayat.

Bagaimanapun, tidak tidak tampak korelasi maka larangan dari yang khusus tidak serta merta melazimkan larangan dari yang umum. Jika itu tidak melazimkan demikian, maka perkataan seseorang: نَسِيتُ (aku lupa) –yang disandangkan kepada jumlah raka'at– tidak tercakup oleh larangan itu sehingga diingkari. *Wallahu a'lam.*

Setelah sebagian ulama mutaakhir[244] membicarakan topik ini, dia menyebutkan, bahwa yang benar mengenai jawaban itu, bahwa keterpeliharaan itu sebenarnya dalam pemberitahuan dari Allah mengenai hukum-hukum dan sebagainya, karena di atas itulah berdirinya mukjizat. Adapun pemberitahuannya mengenai perkara-

244 Yaitu Abdul Karim bin Atha' Al Kindi.

perkara wujud, maka beliau boleh (bisa) lupa. Demikian atau yang semaknanya.

Adapun pembahasan yang terkait dengan ushul fiqh: Sebagian orang yang mengarang kitab mengenai ini berdalih dengan hadits ini dalam membolehkan *tarjih* dengan banyaknya perawi, karena Nabi ﷺ meminta pemberitahuan kaum itu setelah adanya pemberitahuan Dzulyadain. Mengenai hal ini ada pembahasan tersendiri.

Sedangkan pembahasan mengenai fikih, ada beberapa segi;

Pertama: Bahwa niat keluar dari shalat dan memutusnya, jika berdasarkan dugaan sempurna, maka tidak membatalkannya.

Kedua: Bahwa salam karena lupa tidak membatalkan shalat.

Ketiga: Sebagian mereka berdalih dengan ini dalam menyatakan, bahwa perkataan orang yang lupa tidak membatalkan shalat. Sementara Abu Hanifah menyelisihi ini

Keempat: Perkataan yang disengaja untuk membetulkan shalat tidak membatalkan. Jumhur ahli fikih menyatakan batal. Ibnu Al Qasim meriwayatkan dari Malik, bahwa bila imam berbicara dengan pembicaraan yang dikatakan oleh Nabi ﷺ, yaitu berupa mencari tahu dan bertanya ketika ragu, serta jawaban makmum, maka shalatnya sempurna. Adapun mereka yang melarang ini berbeda pendapat dalam menjawab hadits ini, di antaranya:

- Bahwa (hukum) hadits ini telah dihapus. Karena kemungkinannya itu pada masa ketika masih dibolehkan berbicara di dalam shalat. Jawaban ini tidak benar, karena hadits ini diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dan dia menyebutkan bahwa dia menyaksikan kisah (peristiwa) ini, sementara keislamannya pada tahun penaklukan Khaibar.

Adapun pengharaman berbicara di dalam shalat dua tahun sebelum itu, maka yang lebih dulu tidak bisa menghapus yang belakangan.

- Penakwilan perkataan para sahabat, bahwa yang dimaksud dengan jawaban mereka adalah jawaban dengan isyarat, bukan dengan perkataan. Ini jauh dari mengena, karena menyelisihi zhahirnya yang berupa penturuan perawi tentang perkataan mereka. Walaupun disebutkan di dalam hadits Hammad bin Zaid: فَأَوْمَئُوا إِلَيْهِ (lalu mereka berisyarat kepada beliau), maka penyingkronannya, bahwa sebagian mereka melakukan itu dengan isyarat, dan sebagian lainnya dengan perkataan. Atau keduanya dilakukan oleh sebagian mereka.
- Bahwa perkataan mereka sebagai jawaban untuk Rasulullah ﷺ, dan menjawab beliau adalah kewajiban. Sebagian ulama madzhab Maliki menyanggahnya dengan mengatakan, bahwa jawaban itu tidak harus dengan perkataan, jadi cukup dengan isyarat. Dan berdasarkan perkiraan bahwa kaum itu menjawab, itu tidak melazimkan hukum sahnya shalat, karena kemungkinan juga wajibnya menjawab, dan itu mengharuskan mereka mengulang.
- Bahwa Rasulullah ﷺ berbicara dengan sengaja karena meyakini shalat telah sempurna, sementara para sahabat berbicara melampaui penghapusan, maka tidak ada perkataan seorang pun dari mereka yang membatalkan. Pendapat ini dilemahkan oleh apa yang disebutkan di dalam kitab Muslim: "Bahwa Dzulyadain berkata, 'Apakah engkau mengqashar shalat, wahai Rasulullah, atau engkau lupa?' Rasulullah ﷺ pun menjawab, كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak*

terjadi). Dzulyadain berkata, 'Sebagian itu terjadi, wahai Rasulullah.' Maka Rasulullah ﷺ menoleh kepada orang-orang, lalu berkata, أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟ (*Apakah Dzulyadain benar?*). Mereka menjawab, 'Benar, wahai Rasulullah.'" Ini telah perkataan beliau ﷺ, كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*), sedangkan perkataan beliau, كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*) menunjukkan penghapusan. Jadi mereka berbicara setelah mengetahui tidak adanya penghapusan.

Di sini perlu diperhatikan poin kecil dalam perkataan Dzulyadain: قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ (Sebagian itu terjadi) setelah perkataan beliau ﷺ, كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*), karena kalimat كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ (*Semua itu tidak terjadi*) mengandung dua hal; *Pertama*: Pemberitahuan mengenai hukum syar'i, yaitu tidak ada qashar (shalat itu tidak diqashar).

Kedua: Pemberitahuan tentang perkara riil, yaitu lupa. Salah satu dari kedua hal ini bisa dihapus[245], yaitu pemberitahuan tentang perkara syar'i, sedangkan yang lainnya terjadi menurut Dzulyadain, maka yang pasti adalah terjadinya sebagian itu, sebagaimana yang kami sebutkan.

Kelima: Perbuatan-perbuatan yang tidak termasuk aktifitas shalat, bila terjadi karena lupa, baik itu sedikit maupun banyak, bila sedikit maka tidak membatalkan shalat, dan bila banyak, maka ada perbedaan pendapat di dalam madzhab Syafi'i. Dalam menyatakan tidak batalnya shalat dia berdalih dengan hadits ini, karena di situ terjadi banyak perbuatan. Tidakkah anda lihat redaksi: خَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ

---

245 Di dalam naskah ط dan س dicantumkan: "lupa."

(Sementara keluarlah orang-orang yang bersegera). Di dalam sebagian riwayat disebutkan, bahwa Nabi ﷺ "keluar menuju rumahnya dan berjalan." Di dalam kitab Muslim disebutkan: "Kemudian beliau menghampiri sebuah pelepah (tiang) di arah kiblat masjid, lalu bersandar kepadanya." Kemudian yang dilakukan adalah rangkaian yang setelah itu (yakni tanpa mengulang dari awal shalat), maka ini menunjukkan tidak batalnya shalat dengan perbuatan yang banyak karena lupa.

Keenam: Hadits ini menunjukkan bolehnya melanjutkan shalat setelah salam karena lupa. Jumhur berpendapat demikian. Sementara Sahnun –dari kalangan ulama madzhab Maliki– berpendapat, bahwa dibolehkannya itu bila salam setelah dua raka'at, berdasarkan apa yang disbutkan di dalam hadits ini. Kemungkinan dia memandang, bahwa kelanjutan itu setelah putusnya shalat dan niat keluar darinya dengan menyelisihi menyelisihi qiyas. Adapun bentuk nash yang menyelisihi qiyas dalam bentuk tertentu ini, yaitu salam setelah dua raka'at, maka terbatas hanya pada apa yang disebutkan oleh nash, [sedangkan yang lainnya tetap sesuai qiyas].[246]

Jawaban tentang ini, bahwa bila cabangnya sama dengan asalnya maka disertakan dengannya, walaupun menyelisihi qiyas menurut sebagian ahli ushul. Kita telah mengetahui bahwa penghalang sahnya shalat adalah karena keluar darinya dengan niat dan salam. Makna ini telah dikesampingkan ketika adanya dugaan sempurna terhadap nash. Tidak ada perbedaan terkait dengan makna ini antara statusnya setelah dua raka'at, atau setelah tiga raka'at, ataupun setelah satu raka'at.

---

246 Tambahan dari naskah ط dan س.

Ketujuh: Jika kita mengatakan bolehnya melanjutkan, maka mereka telah mengkhususkannya dengan dekatnya waktu, namun sebagian ulama terdahulu menolak itu dengan mengatakan boleh melanjutkan walaupun telah lama beselang selama wudhunya belum batal. Ini diriwayatkan dari Rabi'ah. Pendapat lain menyebutkan serupa itu dari Malik, namun itu tidak masyhur darinya, dan madzhab ini berdalih dengan hadits ini. Mereka memandang, bahwa waktu tersebut cukup panjang, apalagi berdasarkan riwayat yang menyebutkan: "Bahwa Nabi ﷺ keluar menuju rumahnya."

Kedelapan: Jika kami katakan, bahwa tidak boleh melanjutkan kecuali waktunya dekat (pendek), maka mereka telah berbeda pendapat mengenai batasanya menjadi beberapa pendapat. Di antara mereka ada yang membatasinya sekadar dengan perbuatan Nabi ﷺ di dalam hadits ini, adapun yang lebih dari itu maka dianggap panjang (lama), adapun yang sekadar (sama) dengan itu atau kurang dari itu maka dianggap pendek (dekat). Terkait dengan pendapat ini, mereka tidak menyebutkan keluarnya beliau ke rumah. Di antara mereka ada juga yang membatasi dekat (pendek)nya waktu berdasarkan tradisi. Di antara mereka da juga yang membatasinya sekadar dengan satu raka'at. di antara mereka ada juga yang membatasinya sekadar dengan shalat. Semua ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i dan para sahabatnya.

Kesembilan: Hadits ini menunjukkan disyari'atkannya sujud sahwi.

Kesepuluh: Hadits ini juga menunjukkan bahwa sujdu sahwi itu dua sujud.

Kesebelas: Hadits ini juga menunjukkan bahwa sujud itu di akhir shalat, karena Nabi ﷺ tidak melakukan itu kecuali demikian. Suatu pendapat menyebutkan tentang hikmahnya, bahwa itu diakhirnya

karena kemungkinan ada kelupaan lainnya sehingga menjadi penutup untuk semuanya. Para ahli fikih membagi masalah ini: Bahwa bila sujud, kemudian ternyata itu belum merupakan akhir shalat, maka harus mengulang lagi di kahirnya. Mereka menggambarkan itu dengan dua gambaran; *Pertama*: Sujud karena lupa dalam shalat Jum'at, kemudian keluar waktunya ketika masih di sujud terakhir, maka dia harus menyempurnakan Zhuhur dan mengulang sujud. *Kedua*: Sebagai musafir lalu sujud karena lupa, lalu perahunya sampai ke negeri (tujuan) atau niat tinggal, maka dia menyempurnakan dan mengulang sujud.

Kedua belas: Hadits ini menunjukkan bahwa sujud sahwi saling memasuki dan tidak berbilang dengan berbilangnya sebab-sebabnya, karena Nabi ﷺ salam, berbicara dan berjalan. Ini adalah sebab-sebab yang berbilang, namun untuk itu cukup dengan dua sujud. Demikian madzhab Jumhur ahli fikih. Di antara mereka ada juga yang mengatakan berbilangnya sujud sesuai dengan bilangan yang terlupakan, demikian pendapat yang dinukil dari sebagian mereka. Di antara mereka ada juga yang membedakan antara jenis yang sama dan yang berbeda, namun hadits ini menyelisihi pendapat ini, karena jenisnya berbilang, yaitu berbentuk perkataan dan perbuatan, namun sujudnya tidak berbilang.

Ketiga belas: Hadits ini menunjukkan bahwa sujud itu setelah salam dalam kelupaan ini. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai posisi sujud. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa semuanya sebelum salam, demikian madzhab Asy-Syafi'i. pendapat lain menyebutkan, bahwa semuanya setelah salam, demikian madzhab Abu Hanifah. Pendapat lain menyebutkan, bahwa bila sujud itu karena kekurangan, maka posisinya sebelum salam, dan bila sujud itu karena kelebihan, maka posisinya setelah salam, demikian madzhab Malik, dan Asy-Syafi'i

juga mengisyaratkan demikian dalam pendapat lamanya. Disebutkan di dalam hadits-hadits bahwa sujud itu setelah salam bila karena kelebihan, dan sebelum salam bila karena kekurangan. Para ahli fikih berbeda pendapat, yang mana Malik berpendapat memadukannya, yaitu menggunakan setiap hadits yang sebelum salam untuk kekurangan, dan setelah salam untuk kelebihan. Adapun orang-orang yang mengatakan bahwa semuanya sebelum salam, menjawab hadits-hadits yang menyebutkan setelah salam dari beberapa segi;

Pertama: Alasan penghapusan karena dua hal. Pertama: Bahwa Az-Zuhri berkata, "Sesungguhnya yang terakhir dari dua macam perbuatan Nabi ﷺ adalah sujud sebelum salam." Kedua: Bahwa orang-orang yang berpendapat sujud sebelum salam adalah yang Islamnya belakangan, dan mereka merupakan kalangan sahabat kecil.

Sanggahan terhadap hal pertama: Bahwa riwayat Az-Zuhri itu *mursal* walaupun *musnad*, karena syarat penghapusan adalah adanya kontradiksi dengan kesamaan posisi, namun hal itu tidak dinyatakan secara jelas di dalam riwayat Az-Zuhri. Maka kemungkinannya yang terakhir adalah: sujud sebelum salam, tapi itu untuk kekurangan. Adapun kontradiksi yang menyebabkan penghapusan adalah bila nyata bahwa posisinya sama, namun hal itu tidak terbukti secara jelas.

Sanggahan terhadap hal kedua: Bahwa lebih dulunya keislaman dan status kecil atau besarnya sahabat tidak mengharuskan didahulukannya riwayat dalam kondisi yang sama-sama memungkinkan.

Kedua: Jawaban terhadap hadits-hadits yang menyebutkan sujud setelah salam: Takwilannya, bisa jadi yang dimaksud dengan salam adalah salam atas Nabi ﷺ yang terdapat di dalam tasyahhud. Dan bisa juga ditakhirnya setelah salam karena lupa. Kedua kemungkinan ini jauh dari mengena. Adapun yang pertama, karena yang difahami dari

ungkapan "salam" di dalam redaksi yang menyebutkan shalat adalah tahallul (yakni penutup shalat). Sedangkan yang kedua, karena asalnya tidak ada lupa, sedangkan memaksakannya kepada perbuatan-perbuatan syari'i tanpa dalil adalah tidak sah. Lain dari itu, bisa juga itu kebalikannya, yaitu seorang yang bermadzhab Hanafi mengatakan, bahwa posisinya setelah salam, dan dilakukannya sebelum salam adalah karena lupa.

Ketiga: tentang jawaban mengenai *tarjih* banyaknya perawi: Hal ini -jika benar-, maka sanggahan terhadap, bahwa jalan pemaduan (penyingkronan) adalah lebih utama daripada jalan *tarjih*, karena itu adalah jalan pilihan ketika tidak memungkinkan penyingkronan. Lagi dari itu, perlu diperhatikan letak kontradiksinya dan kesamaan posisi perbedaan dari kelebihan dan kekurangan.

Orang-orang yang mengatakan bahwa posisi sujud setelah salam, menjawab hadits-hadits yang menyelisihi penakwilan itu: Bisa jadi bahwa yang dimaksud dengan قَبْلَ السَّلَامِ (sebelum salam) adalah salam kedua, atau yang dimaksud dengan وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ (dan sujud dua kali) adalah sujud shalat.

Apa yang disebutkan oleh orang-orang yang pertama tadi mengenai kemungkinan lupa, kembali ke sini, tapi semuanya lemah.

Yang pertama digugurkan oleh kenyataan bahwa sujud sahwi itu tidak terjadi kecuali setelah dua salam, ini disepakati.

Ahmad bin Hanbal berpendapat dengan memadukan (menyingkronkan) hadits-hadits tersebut dengan cara lain, selain yang ditempuh oleh Malik. Yaitu menggunakan setiap hadits sebagaimana yang terdapat di dalamnya. Adapun hal yang tidak disebutkan, maka posisi sujudnya adalah sebelum salam. Tampaknya dia memandang,

bahwa konsep asal dalam konpensasi (pengganti) adalah adanya yang diganti, maka tidak keluar dari asal ini kecuali disebutkan di dalam nash, sedangkan yang lainnya tetap pada asalnya. Madzhab ini bersama madzhab Malik sama-sama dalam memadukan dan tidak menempuh cara tarjih, namun keduanya berbeda pada cara pemaduannya. Pendapat Malik lebih *rajih* karena adanya kesesuaian pada status sujud sahwi sebelum salam untuk hal yang kurang, dan setelahnya untuk hal yang lebih. Karena tampaknya kesesuaian –sementara hukumnya sesuai dengan itu–, maka hal itu menjadi alasan. Dan bila itu menjadi alasan, maka hukumnya bersifat umum, sehingga hal itu tidak dikhususkan dengan nash.

Keempat belas: Jika imam lupa, maka hukum lupanya terkait dengan para makmum, sehingga mereka pun harus turut sujud bersamanya walaupun mereka tidak lupa. Pendapat ini dilandasi oleh hadits ini, karena Nabi ﷺ lupa, dan kaum itu pun sujud ketika beliau sujud. Demikian ini berlaku bagi para sahabat itu yang tidak berbicara, tidak berjalan dan tidak salam, demikian jika ada.

Kelima belas: Hadits ini menunjukkan takbir untuk sujud sahwi, sebagaimana di dalam sujud shalat.

Keenam belas: Orang yang mengatakan, فَنُبِّئْتُ أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ: ثُمَّ سَلَّمَ (*Lalu aku diberitahu bahwa Imran bin Hushain berkata, 'Kemudian beliau salam.'*) adalah Muhammad bin Sirin, yang meriwayatkannya dari Abu Hurairah. Semestinya pengarang menyebutkan itu, karena ketika dia hanya menyebutkan Abu Hurairah, muncul kesan bahwa dialah yang mengatakan: فَنُبِّئْتُ ini, padahal

sebenarnya tidak begitu.[247] Dan redaksi ini menunjukkan salam setelah sujud sahwi.

Ketujuh belas: Tidak disebutkan tasyahhud setelah sujud sahwi. Mengenai ini ada perbedaan pendapat di kalangan para sahabat malik mengenai sujud setelah salam. Namun karena di dalam haditsnya tidak disebutkan, maka dijadikan dalil dalam menghukumi untuk meninggalkannya, sebagaimana mereka melakukan hal itu dalam banyak hal seperti itu. Yaitu jika memang ada, tentu disebutkan secara jelas.

١٠٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُحَيْنَةَ – وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ الظُّهْرَ فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الأُولَيَيْنِ، وَلَمْ يَجْلِسْ. فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، حَتَّى إِذَا قَضَى الصَّلاَةَ، وَانْتَظَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ: كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ. فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ سَلَّمَ.

106. Hadits kedua: Dari Abdullah bin Buhainah –dia tergolong sahabat Nabi ﷺ–: "Bahwa Nabi ﷺ shalat Zuhur bersama mereka, lalu beliau berdiri setelah dua raka'at pertama dan tidak duduk. Maka orang-orang pun berdiri bersamanya, hingga setelah selesai shalat dan orang-orang menantikan salamnya, beliau bertakbir sambil duduk, lalu sujud dua kali sebelum salam, kemudian salam."[248]

---

247 Ini berdasarkan apa yang disebutkan di dalam sebagian salinan yang tidak menyebutkan Muhammad bin Sirin, namun pada mayoritasnya disebutkan, sebagaimana di sini.

248 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab orang yang tidak memandang wajibnya tasyahhud pertama. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Hadits ini menunjukkan sujud sebelum salam karena adanya kekurangan. Karena kekurangan di dalam shalat ini adalah duduk di pertengahan shalat dan tasyahhudnya.

Kedua: Hadits ini juga menunjukkan bahwa duduk ini tidak wajib –yakni duduk yang pertama–, karena duduk itu diganti dengan sujud, sedangkan yang wajib tidak bisa diganti kecuali dengan menyertakannya dan melakukannya. Hadits ini juga menunjukkan tidak wajibnya tasyahhud awal.

Ketiga: Hadits ini juga menunjukkan tidak berulangnya sujud ketika berulangnya kelupaan. Karena di sini telah ditinggalkan duduk pertama dan tasyahhud awal, dan untuk itu cukup dengan dua sujud. Demikian ini jika memang meninggalkan tasyahhud awal saja mengharuskan itu.

Keempat: Hadits ini juga menunjukkan bahwa imam melanjutkan shalatnya ketika dia berdiri dari duduk ini (yakni tidak kembali duduk). Tidak ada masalah dalam hal ini menurut pendapat yang mengatakan, bahwa duduk pertama adalah sunnah. Karena meninggalkan yang sunnah untuk melakukan yang wajib adalah wajib, sementara imam melanjutkan (shalatnya) adalah wajib.

Kelima: Jika ini dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa meninggalkan tasyahhud awal saja mengharuskan sujud sahwi, maka dalam hal ini ada catatan. Karena yang diyakini adalah sujud karena berdiri dari duduk itu (yakni meninggalkan duduknya), dan sebagai akibatnya maka terpaksa ditinggalkan juga tasyahhud di dalamnya. Maka tidak diyakini bahwa hukumnya berlaku pada ditinggalkannya tasyahhud

saja, karena kemungkinannya berlaku pada ditinggalkannya duduk (karena memang tidak mungkin duduknya tertinggal sementara tayahhudnya tidak). Hal ini termasuk keterpaksaan kondisi.

BAB MELINTAS (LEWAT) DI DEPAN ORANG SHALAT

١٠٧- عَنْ أَبِي جُهَيْمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصِّمَّةِ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي مَاذَا عَلَيْهِ مِنَ الإِثْمِ؟ لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ. قَالَ أَبُو النَّضْرِ: لاَ أَدْرِي: قَالَ أَرْبَعِينَ يَوْماً أَوْ شَهْراً أَوْ سَنَةً.

107. Dari Abu Juhaim bin Al Harits bin Ash-Shammah Al Anshari ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Seandainya orang yang melintas di depan orang shalat mengetahui dosa yang ditanggungnya, niscaya dia berdiri selama empat puluh adalah lebih baik baginya daripada melintas di depannya.*'" Abu An-Nahdr berkata, "Aku tidak tahu apakah beliau mengatakan: empat hari, atau bulan, atau tahun?"[249]

249 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Al Hafizh mengatakan, "Lafazh 'Abu An-Nadhr' dari perkataan Malik, dan bukan dari komentar Al Bukhari, karena hal itu disebutkan di dalam *Al Muwaththa*' dari semua jaur periwayatannya."

Penjelasan:

Abu Juhaim Abdullah bin Al Harits bin Juhaim Al Anshari. Disebutkan oleh Ibnu Uyainah dan Ats-Tsauri di dalam riwayatnya.

Hadits ini menunjukkan terlarangnya melintas di depan orang yang sedang shalat jika tidak ada *sutrah* (pembatas shalat), atau ada *sutrah*-nya namun lewat di antaranya dan *sutrah* itu. Demikian ini karena dinyatakan di dalam hadits ini dengan kata الإِثْمُ (dosa).[250]

Sebagian ahli fikih membagi itu menjadi empat bentuk:

Pertama: Orang yang lewat itu mempunyai celah (jalan) lain untuk tidak lewat di depan orang yang shalat, dan orang yang shalat itu tidak menghalangi. Maka dosa itu dikhususkan bagi orang yang lewat itu bila dia lewat.

Kedua: Kebalikannya. Yaitu orang yang shalat itu menghalangi jalan lewat, sementara orang yang lewat tidak mempunyai celah (jalan) lain untuk menghindari lewat di depannya. Maka dosa itu khusus bagi orang yang shalat itu, dan tidak bagi yang lewat tersebut.

Ketiga: Orang yang shalat itu menghalangi jalan untuk lewat, namun orang yang hendak lewat memiliki celah (jalan lain), maka keduanya sama-sama berdosa. Adapun dosanya orang yang shalat, itu karena dia menghalangi jalan. Sedangkan orang yang lewat, itu karena

---

250 Sebagaimana di dalam suatu riwayat Al Bukari yang hanya dikemukakan oleh Al Kasymaihani. Al Hafizh berkata, "Aku sama sekali tidak melihatnya dari riwwayat-riwayat yang ada, namun Al Kasymaihani mengiranya sebagai asal." Ibnu Ash-Shalah di dalam *Musykil Al Wasith* mengingikari orang yang menetapkanya.

dia lewat, padahal memungkinkan baginya untuk tidak melakukannya (tidak melewatinya).

Keempat: Orang yang shalat tidak menghalangi jalan, sementara orang yang lewat tidak memiliki celah (jalan lain), maka tidak ada yang berdosa dari keduanya.

١٠٨- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّاسِ، فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَجْتَازَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْهُ. فَإِنْ أَبَى فَلْيُقَاتِلْهُ. فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ.

108. Hadits kedua: Dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Apabila salah seorang dari kalian shalat ke arah sesuatu yang menghalanginya dari manusia, lalu ada seseorang yang hendak lewat di depannya, maka hendaklah mencegahnya. Jika dia menolak maka hendaklah melawannya, karena sesungguhnya itu adalah syetan.*'"[251]

Penjelasan:

Abu Sa'id Al Khudri Sa'd bin Malik bin Sinan Al Khudri. Pembahasan mengenainya telah dikemukakan.

---

[251] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat; Dikeluarkan juga oleh Muslim pada pembahasan tentang shalat; HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Hadits ini menunjukkan tindakan pencegahan terhadap orang yang lewat di antara orang yang shalat dan *sutrah*-nya (pembatasnya). Ini cukup jelas.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya gerakan (perbuatan) yang sedikit di dalam shalat untuk kemaslahatannya.

Lafazh الْمُقَاتَلَةُ diartikan sebagai kuatnya pencegahan, tapi tidak sampai melakukan tindakan-tindakan yang menafikan shalat.[252] Sebagian pengarang dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i mengartikannya sebagai الْقِتَالُ (pemerangan), dan mengatakan, "فَلْيُقَاتِلْهُ (maka hendaklah memeranginya) sesuai lafazh haditsnya." Al Qadhi Iyadh menukil kesamaan pendapat, bahwa orang yang shalat itu tidak boleh berjalan dari tempatnya ke belakang dan melakukan banyak gerakan untuk mencegahnya, karena aktifitas itu di dalam shalatnya lebih buruk daripada lewat di depannya.

Hadits ini dijadikan dalam dalam menyatakan, bahwa jika tidak ada *sutrah* (pembatas shalat), maka hukum ini tidak berlaku dilihat dari konotasinya. Sebagian pengarang dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i menyatakan, bahwa bila orang yang shalat itu tidak menghadap ke arah sesuatu, atau jauh dari *sutrah*, lalu jika ada orang yang hendak lewati di belakang tempat sujud (yakni sebelah sananya dari tempat sujudnya), maka tidak makruh. Tapi bila hendak lewat di tempat sujudnya, maka itu makruh, namun bagi orang yang shalat itu tidak boleh melawannya. Alasannya, bahwa itu karena kekurangannya, yaitu tidak mendekati *sutrah*. Demikian atau yang semaknanya.

---

252 Lafazh الْمُقَاتَلَةُ ini tidak perlu ditakwilkan dengan penakwilan yang tidak masuk akal ini, karena kekerasan memang terdapat padanya. Abu Sa'id telah menafsirkannya dengan praktek, yaitu memukul seorang kerabat Marwan.

Jika dari redaksi إذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ (*Apabila salah seorang dari kalian shalat ke arah sesuatu yang menghalanginya* ...) disimpulkan bolehnya meletakkan penghalang dengan sesuatu secara umum, maka penyimpulan ini lemah. Karena konsekwensi keumuman ini membolehkan melawan (orang yang lewat di depannya) ketika adanya penghalang, bukan membolehkan penghalang dengan segala sesuatu. Kecuali bila penghalang ini diartikan sebagai sesuatu yang riil, bukan perkara syar'i. sebagian ahli fikih memakruhnya penghalang berupa manusia, hewan atau serupanya, karena bentuknya menjadi seperti shalat dengan menghadap kepadanya. Dan Malik memakruhkan pada wanita.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya menggunakan lafazh "syetan" dalam hal seperti ini. *Wallahu a'lam.*

١٠٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَقْبَلْتُ رَاكِباً عَلَى حِمَارٍ أَتَانٍ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الإِحْتِلَامَ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ بِمِنًى إِلَى غَيْرِ جِدَارٍ. مَرَرْتُ بَيْنَ يَدَيْ بَعْضِ الصَّفِّ فَنَزَلْتُ، فَأَرْسَلْتُ الأَتَانَ تَرْتَعُ. وَدَخَلْتُ فِي الصَّفِّ، فَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ عَلَيَّ أَحَدٌ.

109. Hadits ketiga: Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Aku datang dengan menunggang di atas keledai betina. Saat itu aku hampir baligh, sementara Rasulullah ﷺ sedang shalat bersama orang-orang di Mina tanpa menghadap ke arah suatu dinding pun. Aku lewat di depan sebagian shaff, lalu aku turun, lalu aku melepaskan keledaiku

merumput. Lalu aku masuk ke dalam shaff, dan tidak ada seorang pun yang mengingkariku atas hal tersebut."[253]

Penjelasan:

Redaksi حِمَارٍ أَتَانٍ (*keledai betina*) menunjukkan bahwa penggunaan lafazh الحِمَارُ untuk jantan dan betita, seperti halnya lafazh الشَّاةُ (domba) dan lafazh الإِنْسَانُ (manusia). Di dalam riwayat Muslim di sebutkan: عَلَى أَتَانٍ (di atas keledai betina), tanpa menyebutkan lafazh حِمَارٍ (keledai).

Redaksi نَاهَزْتُ الاِحْتِلَامَ (*aku hampir baligh*), yakni mendekatinya. Ini senada dengan perkataan orang yang mengatakan, bahwa Ibnu Abbas lahir tiga tahun sebelum hijrah, dan senada dengan pendapat yang mengatakan, bahwa ketika Nabi ﷺ wafat, Ibnu Abbas berusia tiga belas tahun. Ini menyelisihi pendapat yang mengatakan selain itu yang tidak mendekati baligh. Kemungkinan redaksi قَدْ نَاهَزْتُ الاِحْتِلَامَ (*aku hampir baligh*) di sini menegaskan hukum tersebut, yaitu tidak batalnya shalat karena lewatnya keledai, karena ini dijadikan dalil dengan tidak adanya pengingkaran, dan juga tidak adanya pengingakran terhadap anak yang usianya seperti itu lebih menunjukkan lagi kepada hukum hukum ini. Karena jika usianya masih kecil dan tidak dapat membedakan (antara yang baik dan yang buruk) –misalnya– tentu tidak ada pengingkaran terhadapnya karena dia tidak dapat dipersalahkan disebabkan usianya yang masih kecil dan tidak dapat membedakan. Ibnu Abbas berdalih dengan tidak adanya pengingkaran terhadap dirinya, dan

---

[253] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

tidak berdalih dengan tidak diulangnya shalat mereka, karena hal itu lebih banyak faidahnya. Karena jika tidak adanya pengingkaran mereka menunjukkan bahwa perbuatan ini tidak terlarangnya bagi pelakunya, maka itu menunjukkan tidak rusaknya shalat tersebut. Sebab bila itu merusaknya, tentu rusaknya shalat orang-orang itu menyebabkan terlarangnya orang yang lewat, dan logika ini tidak dibalik, yaitu dikatakan: jika tidak merusak maka tidak mencegah orang yang lewat, karena kemungkinan shalatnya tidak rusak dan tidak terlarangnya lewat. Seperti anda mengatakan tentang lewatnya seseorang di depan orang shalat, yang mana ada celah lain baginya, bahwa ia terlarang lewat di depannya, walaupun tidak merusak shalat atas orang yang shalat itu. Maka dengan demikian jelaslah bahwa tidak adanya pengingkaran itu menunjukkan pembolehan, dan pembolehan itu menunjukkan tidak ada kerusakan, dan bahwa ketetapan ini tidak dapat dibalik. Jadi berdalih dengan tidak adanya pengingkaran lebih banyak faidahnya daripada berdalih dengan tidak terjadinya pengulangan shalat.

Hadits ini juga dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa lewatnya keledai di depan orang shalat tidak merusak shalat. Di dalam hadits ini disebutkan: بِغَيْرِ جِدَارٍ (*tanpa menghadap ke arah suatu dinding pun*), namun tidak adanya dinding tidak berarti tidak ada *sutrah* (pembatas shalat). Jika memang tidak ada *sutrah* yang selain dinding, maka pendalilan ini cukup jelas. Tapi jika ada, maka pendalilannya berhenti pada salah satu dari dua hal: Bisa jadi lewatnya ini di belakang *sutrah* –yakni di antara *sutrah* dan imam–; dan bisa juga lewatnya ini di antara para makmum atau sebagian mereka. Tapi mereka mengatakan, bahwa *sutrah* imam adalah *sutrah* bagi yang di belakangnya. Maka tidak tepat pendalilan itu kecuali dengan memastikan pendahuluan-pendahuluan ini,

yang di antaranya: Bahwa *sutrah* imam bukan *sutrah* bagi yang di belakangnya jika mereka tidak berkumpul kepadanya.

Secara umum, mayoritas ahli fikih berpendapat, bahwa lewatnya sesuatu di depan orang shalat tidak merusak shalat. Namun banyak hadits yang menyelisihi ini.

Di antaranya: Hadits yang menunjukkan terputusnya shalat karena lewatnya anjing, perempuan dan keledai. Di antaranya juga: Hadits yang menunjukkan terputusnya shalat karena lewatnya anjing hitam, perempuan dan keledai. Kedua hadits ini *shahih*. Diantaranya juga: Hadits yang menunjukkan terputusnya shalat karena lewatnya anjing hitam, perempuan, keledai, orang yahudi, orang nashrani, orang majusi dan babi. Hadits ini *dha'if*. Ahmad bin Hanbal berpendapat, bahwa lewatnya anjing hitam memutuskan shalat, dan kami tidak menemukan sesuatu yang menyelisihinya. Dan dia berkata, "Dan di dalam benakku, ada sesuatu mengenai perempuan dan keledai."

Dia berpendapat demikian *-wallahu a'lam-*, karena dia meninggalkan hadits *dha'if* sama sekali, dan hanya memandang kepada yang shahih. Maka dia mengartikan "anjing" pada sebagian riwayat dengan pengertian yang dibatasi dengan kriteria "hitam" yang disebutkan pada sebagian riwayat lainnya. Dan untuk itu tidak ada yang menyelisihinya, maka dia berpendapat demikian. Lalu ketika memperhatikan tentang perempuan dan keledai, dia mendapati hadits Aisyah -yang akan dikemukakan nanti- menyelisihi hal ini terkait dengan perempuan. Dan hadits Ibnu Abbas -ini- menyelisihi hal ini terkait dengan keledai. Karena itu dia pun ber-*tawaqquf* dalam hal itu. Ungkapan ini -yang kami kemukakan darinya tadi- lebih baik dari apa yang ditunjukkan oleh perkataan Al Atsram yang menyatakan pendapat dari Ahmad, bahwa wanita dan keledai tidak memutus shalat. Demikian

itu, karena memastikan pendapat demikian bertopang pada dua hal; *Pertama*: Lebih belakangannya penetapan tidak terjadinya kerusakan daripada penetapan terjadinya kerusakan. Dalam hal ini ada kesulitan dalam mendalaminya. *Kedua*: Bahwa lewatnya perempuan sama dengan apa yang diceritakan oleh Aisyah ﵂, bahwa beliau shalat ke arahnya sementara Aisyah sedang tidur. Menurut kami, pendahuluan ini tidak cukup jelas karena dua hal; *Pertama*: Bahwa Aisyah ﵂ menyebutkan, bahwa rumah-rumah pada masa itu tidak memiliki lampu-lampu penerangan, kemungkian sebab hukum ini adalah: beliau tidak melihatnya. *Kedua*: Orang mengatakan, bahwa lewat dan berjalannya perempuan (di depan orang shalat) tidak sama dalam hal gangguannya terhadap orang yang sedang shalat dengan melintangnya perempuan di hadapannya, jadi hukumnya tidak sama, maka hal itu tidak terlarang. Tidak jauh dari seperti ini sikap golongan Zhahiriyah.

Redaksi فَأَرْسَلْتُ الأَتَانَ تَرْتَعُ (*lalu aku melepaskan keledaiku merumput*), yakni تَرْعَى (merumput sendiri). Hadits ini menunjukkan bahwa tidak adanya pengingkaran adalah hujjah yang menunjukkan pembolehan. Dan itu disyaratkan tidak adanya halangan untuk mengingkari, dan perbuatannya itu diketahui. Ini cukup jelas. Kemungkinan sebab perkataan Ibnu Abbas: وَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ عَلَيَّ أَحَدٌ (*dan tidak ada seorang pun yang mengingkariku atas hal tersebut*), dan tidak mengatakan: "dan Nabi ﷺ tidak mengingkariku atas hal tersebut," karena dia menyebutkan bahwa perbuatan ini terjadi di depan sebagian shaff, dan itu tidak dapat memastikan bahwa Nabi ﷺ mengetahuinya (kejadian ini), karena bisa jadi shaff itu membentang panjang sehingga beliau tidak mengetahuinya. Karena itulah Ibnu Abbas tidak mengatakan bahwa Nabi ﷺ tidak mengingkarinya, karena syarat pendalilan berdasarkan tidak adanya pengingkaran yang menujukkan

membolehkan adalah: mengetahui dan tidak ada penghalang (untuk mengingkari). Adapun tidak adanya pengingkaran dari orang yang melihat perbuatan ini, maka itu cukup meyakinkan, karena itulah dia meninggalkan yang diragukan –yaitu tidak berdalih dengan tidak adanya pengingkaran dari Nabi ﷺ–, dan mengambil yang meyakinkan, yaitu berdalih dengan tidak adanya pengingkaran orang-orang yang melihat kejadian itu. Walaupun bisa juga dikatakan, bahwa perkataannya: وَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ عَلَيَّ أَحَدٌ (*dan tidak ada seorang pun yang mengingkariku atas hal tersebut*) mencakup Nabi ﷺ dan yang la innya, karena keumuman lafazh أَحَدٌ (seseorang), tapi kemungkinan ini lemah, karena tidak ada artinya berdalih dengan tidak adanya pengingkaran dari selain Rasulullah ﷺ dengan kehadiran beliau, dan dengan tidak ada pengingkaran beliau, kecuali dengan penakwilan yang sangat jauh.

١١٠- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَرِجْلَايَ فِي قِبْلَتِهِ - فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي، فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ. فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا. وَالْبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيهَا مَصَابِيحُ.

110. Hadits keempat: Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Aku pernah tidur di depan Rasulullah ﷺ –sementara kedua kakinya berada di arah kiblat beliau–. Apabila beliau sujud, beliau merabaku, maka aku pun

menekuk kakiku. Lalu apabila beliau berdiri, aku melonjorkannya. Rumah-rumah saat itu tidak memiliki lampu."[254]

Penjelasan:

Hadits Aisyah –ini– dijadikan dalil atas apa yang telah kami kemukakan, yaitu lewatnya perempuan tidak merusak shalat. Pembasan tentang itu dan pendapat yang menyelisihinya telah dipaparkan.

Hadits ini menunjukkan bolehnya shalat ke arah orang yang sedang tidur, walaupun sebagian mereka memakruhkannya, dan mengenai itu ada haditsnya.[255]

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa menyentuh (isteri) –baik tanpa menikmati ataupun dengan penghalang/pepalis– tidak membatalkan thaharah. Yakni, bahwa ini menunjukkan kepada salah satu dari dua hukum. Tidak mengapa juga berdalih dengan ini dalam menyatakan, bahwa menyentuh tanpa disertai kenikmatan tidak membatalkan thaharah. Demikian ini karena Aisyah menyebutkan, bahwa rumah-rumah pada masa itu tidak memiliki lampu, maka kemungkinan pembatasnya lepas, sehingga meletakkan tangan –tanpa mengetahui adanya penghalang– bisa mengantarkan shalat kepada kebatalan. Namun Nabi ﷺ tidak sengaja melakukan itu.

---

254 HR. Al Bukari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Abu Daud –riwayatnya: "Lalu jika beliau hendak sujud, beliau menepuk kakiku, maka aku pun menekuknya."– HR. An-Nas'ai.

255 HR. Abu Daud dan Ibnu Majah dari Ibnu Abbas dengan lafazh: لاَ تُصَلُّوا خَلْفَ النَّائِمِ وَالْمُتَحَدِّثِ (*Janganlah kalian shalat di belakang orang yang sedang tidur dan yang berhadats*). Hadits ini dinilai *dha'if.* Abu Daud berkata, "Semua jalur periwatannya lemah." An-Nawawi berkata, "Ini *dha'if* menurut kesepakatan para hafizh."

Hadits ini juga menunjukkan bahwa gerakan yang sedikit tidak membatalkan shalat.

Redaksi وَالْبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيهَا مَصَابِيحُ (*Rumah-rumah saat itu tidak memiliki lampu*), bisa bisa sebagai penegasan pendalilan atas suatu hukum di antara hukum-hukum syari'at sebagaimana yang telah kami isyaratkan, dan bisa juga untuk menyatakan alasannya, karena beliau memang perlu untuk meraba kakinya. Sebab bila ada lampu, tentu Aisyah tahu tempat sujud beliau dengan melihatnya, sehingga dia tidak akan menyebabkan terjadinya rabaan itu. Telah kami kemukakan makruhnya wanita menjadi *sutrah* untuk orang shalat, menurut Malik, dan makruhnya *sutrah* berupa manusia atau hewan menurut sebagian pengarang madzhab Syafi'i, namun tetap membolehkan shalat ke arah orang yang berbaring. *Wallahu a'lam.*

BAB LAIN-LAIN

١١١- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ بْنِ رِبْعِيٍّ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلا يَجْلِسْ حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ.

111. Dari Abu Qatadah bin Rib'i Al Anshari ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Apabila seseorang dari kalian masuk masjid, maka janganlah dia duduk hingga shalat dua raka'at.*'"[256]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Tentang hukum dua raka'at ketika masuk masjid. Jumhur ulama menyatakan bahwa itu tidak wajib. Kemudian mereka berbeda pendapat. Zhahirnya madzhab Malik, bahwa keduanya termasuk *nafilah* (amal tambahan). Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu termasuk sunnah. Hal ini berdasarkan istilah ulama madzhab Maliki yang membedakan antara *nafilah*, sunnah dan fadhilah. Ada nukilan dari sebagian orang, bahwa kedua raka'at itu wajib[257], hal ini berpijak pada

---

256 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. Dia juga dengan lafazh larangan, sebagaimana yang disebutkan oleh pengarang, dan dia keluarkan juga dengan lafazh perintah. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat, Abu Daud, An-Nas'ai, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

257 Al Qadhi Iyadh menceritakan pendapat yang mewajibkan itu dari Daud dan para sahabatnya. Al Hafizh berkata, "Yang dinyatakan Ibnu Hazm adalah tidak ada itu."

larangan duduk sebelum shalat, dan berdasarkan riwayat lainnya –yang menyebutkannya dengan bentuk perintah– berpijak pada redaksi perintah. Tidak diragukan lagi, bahwa *zhahir*nya perintah adalah wajib, dan zhahirnya larangan adalah pengharam, maka orang yang mengalihkannya dari zhahirnya memerlukan dalil. Kemungkinan mereka melakukan dalam masalah ini apa yang mereka lakukan dalam masalah witir, yang mana dalam menyatakan tidak wajibnya mereka berdalih dengan sabda Nabi ﷺ, خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللهُ عَلَى الْعِبَادِ (*Lima shalat yang Allah wajibkan atas para hamba*), dan jawaban beliau ketika seseorang bertanya, "Apakah ada kewajiban lain atasku?" lalu beliau pun menjawab, لاَ إِلاَّ أَنْ تَطَّوَّعَ (*Tidak, kecuali engkau ingin amal tambahan*). Karena itulah mereka mengartikan bentuk perintah itu sebagai anjuran, karena hadits ini menunjukkan tidak wajibnya selain shalat yang lima. Namun hal ini menyulitkan mereka untuk menjawab perihal menyalatkan jenazah, karena berpedoman dengan bentuk kata perintah.

Kedua: Jika masuk masjid di waktu-waktu yang dimakruhkan shalat, apakah diperintahkan shalat atau tidak? Mereka berbeda pendapat mengenai masalah ini. Malik berpendapat tidak boleh shalat. Sementara yang dikenal dari madzhab Asy-Syafi'i dan para sahabatnya, bahwa diperintahkan untuk shalat, karena shalat tersebut ada sebabnya, dan tidak dimakruhkan shalat-shalat nafilah pada waktu-waktu tersebut kecuali yang tidak ada sebabnya. Diceritakan juga pendapat lainnya, bahwa itu dimakruhkan. Cara lainnya, bahwa letak perbedaannya, jika masuknya pada waktu-waktu tersebut untuk melakukan shalat padanya, adapun bila dengan maksud selain itu, maka tidak apa-apa. Adapun apa yang diceritakan Al Qadhi Iyadh dari Asy-Syafi'i tentang bolehnya shalat nafilah setelah Ashar selama matahari belum menguning, dan setelah Subuh selama belum menguning, jika itu merupakan shalat-shalat nafilah

baginya yang mempunyai sebab. Adapun yang terlarang adalah yang tidak ada sebabnya. Alasannya berdasarkan sabda Nabi ﷺ, لاَ تَحَرَّوْا بِصَلاَتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلاَ غُرُوبَهَا (*Janganlah kalian menyengaja shalat kalian bertepatan dengan terbitnya matahari dan jangan pula (bertepatan) dengan terbenamnya*). Sampai di sini perkataannya. Ini tidak kami ketahui dari nukilan para sahabat Asy-Syafi'i dalam bentuk ini. Yang lebih mendekati itu adalah apa yang kami ceritakan dari cara ini, hanya saja itu tidak persis demikian.

Perbedaan pendapat dalam masalah ini berangkat dari masalah ushul yang rumit, yaitu jika ada dua nash yang kontraktif, dimana masing-masing dari keduanya bersifat umum terhadap yang lainnya dari satu sisi, dan bersifat khusus dari sisi lainnya. Yang saya maksud dengan dua nash di sini bukan yang tidak dapat ditakwil. Pembahasannya pertama-pertama menyoroti bentuk masalah, maka kami katakan: pengertian salah satu dari kedua nash: jika tidak mencakup pengettian yang lainnya dan tidak sedikit pun darinya, maka keduanya berbeda. Seperti lafazh الْمُشْرِكُونَ (orang-orang musyrik) dan الْمُؤْمِنُونَ (orang-orang mukmin) misalnya. Jika pengertian salah satunya mencakup semua pengertian yang lainnya, maka keduanya sama, seperti lafazh الإِنْسَانُ (manusia) dan الْبَشَرُ (manusia) misalnya. Jika pengertian salah satu mencakup pengertian yang lainnya dan mencakup juga selain itu, maka yang mencakup itu dan yang selain itu bersifat umum dari segala segi dibandingkan yang lainnya, sedangkan yang lainnya bersifat khusus dari segala segi. Jika pengertian keduanya bertemu pada suatu bentuk, dimana masing-masing dari kedua memiki suatu bentuk atau beberapa bentuk tersendiri, maka masing-masing dari keduanya bersifat umum dari saru segi, dan juga besifat khusus dari segi lainnya.

Jika telah jelas demikian, maka sabda beliau ﷺ, إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ (*Apabila seseorang dari kalian masuk masjid* dst.) dan sabda beliau, لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ (*Tidak ada shalat setelah Subuh*), termasuk bentuk ini. Karena keduanya bertemu pada suatu bentuk. Yaitu bila masuk masjid setelah Subuh, atau setelah Ashar. Dan keduanya juga memiliki bentuk sendiri-sendiri, yaitu adanya shalat pada waktu ini tanpa memasuki masjid, dan memasuki masjid di luar waktu tersebut. Jika terjadi seperti ini, maka terjadi kerumitan, karena bila salah satu dari kedua pihak yang bersilang pendapat mengatakan, "Tidak makruh shalat ketika masuk masjid pada waktu-waktu tersebut. Karena haditsnya menunjukkan bolehnya hal itu ketika masuk masjid –yaitu bersifat khusus bila dikaitkan dengan hadits pertama yang melarang shalat setelah Subuh–, maka sabda beliau: لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ (*Tidak ada shalat setelah Subuh*) dikhususkan dengan sabdanya: إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ (*Apabila seseorang dari kalian masuk masjid* ... dst.)." Lalu pihak yang satunya lagi mengatakan, "Sabda beliau: إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ (*Apabila seseorang dari kalian masuk masjid*...dst.) bersifat umum bila dikaitkan dengan waktu-waktu (yang dimakruhkan shalat). Maka kesimpulannya, bahwa sabda beliau ﷺ: إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ (*Apabila seseorang dari kalian masuk masjid* ...dst.) adalah bersifat khusus bila dikaitkan dengan shalat ini –yakni shalat ketika masuk masjid– dan bersifat umum bila dikaitkan dengan waktu-waktu tersebut (yakni waktu-waktu makruhnya shalat). Sementara sabda beliau: لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الصُّبْحِ (*Tidak ada shalat setelah Subuh*) bersifat khusus bila dikaitkan dengan waktu tersebut, dan bersifat umum bila dikaitkan dengan shalat-shalat." Maka di sini terjadi kerumitan. Sebagian ulama peneliti memilih *tawaqquf* hingga adanya *tarjih* luar baik dengan indikator ataupun

lainnya. Maka orang yang menyatakan salah satu dari kedua hukum ini –yakni boleh atau tidaknya itu–, maka hendaklah dia mengemukakan hal tambahan yang tidak sekadar hadits tadi.

Ketiga: Bila masuk masjid setelah shalat dua raka'at fajar di rumah, apakah diperintahkan shalat itu di masjid? Ada perbedaan pendapat Malik dalam hal ini, sementara zhahirnya hadits menunjukkan anjuran itu. Pendapat lain menyebutkan, bahwa perbedaan pendapat dalam hal ini dari segi penyelisihan hadits ini terhadap hadits yang mereka riwayatkan dari beliau ﷺ dengan lafazh: لاَ صَلاَةَ بَعْدَ الْفَجْرِ إلاَّ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ (*Tidak ada shalat setelah fajar kedua dua raka'at fajar*). Ini lebih lemah dari masalah yang tadi, karena perlu memastikan keshahihan hadits ini sehingga bisa dianggap adanya kontradiksi. Adapun kedua hadits dalam masalah pertama tadi sama-sama shahih. Setelah melalui pencarian ini dan penetapakan keshahihannya, perkaranya kembali kepada apa yang telah kami sebutkan, yaitu kontradiksinya dua hal, di mana masing-masing dari keduanya bersifat umum dari satu segi, dan bersifat khusus dari segi lainnya. Hal ini telah kami sebutkan tadi.

Keempat: Jika masuk masjid sekedar lewat, apakah diperintahkan shalat? Malik meringankan hal itu, dan menurutku, bahwa pengertian hadits ini tidak mencakup masalah tersebut. Karena jika kita melihat kepada redaksi larangan, maka larangan itu mengenai duduk sebelum shalat. Jika tidak terjadi duduk sama sekali berarti larangan itu tidak dilanggar. Dan jika kita melihat kepada redaksi perintah, maka perintah itu berupa shalat sebelum duduk. Jika hal itu tidak ada, berarti tidak menyelisihi perintah.

Kelima: Lafazh الْمَسْجِدَ mencakup setiap masjid. Namun mereka mengeluarkan Masjidil Haram dari cakupan ini, dan menjadikan *tahiyyat*-nya berupa thawaf. Jika ada yang menyelisihi dalam hal itu, maka bagi yang menyelisihi mereka hendaknya berdalih dengan hadits ini. Jika tidak ada, maka sebabnya adalah dengan melihat kepada makna, yaitu bahwa maksudnya adalah membuka masuk ke tempat ibadah dengan ibadah, dan ibadah thawaf merealisasikan maksud ini, yang mana selain Masjidil Haram tidak sama dengannya dalam hal ini. Maka hal itu sama-sama mencapaikan maksud dari kekhususan. Lain dari itu, hal tersebut disimpulkan dari perbuatan Nabi ﷺ di dalam hajinya, yang mana beliau mulai dengan thawaf sebagaimana konotasi zhahirnya hadits, dan amal itu terus dilakukan, dan itu lebih khusus dari keumuman ini. Kemudian dari itu, jika thawaf dan menempuh sunnah dengan mengikutkan dua raka'at setelah thawaf, dan kita berlakukan sesuai zhahirnya lafazh di dalam hadits ini, maka kita telah memenuhi tuntutannya.

Keenam: Jika shalat 'Id di masjid, apakah diperintahkan shalat tahiyyatul masjid ketika memasukinya? Ada perbedaan pendapat mengenai ini. Menurut zhahirnya lafazh hadits ini: diperintahkan shalat, namun disebutkan juga di dalam hadits: "Bahwa Nabi ﷺ tidak melakukan shalat sebelumnya dan tidak pula setelahnya." Yakni sebelum dan setelah shalat 'Id, dan Nabi ﷺ tidak pernah melaksanakan shalat 'Id di masjid, serta tidak ada nukilan itu. Maka tidak ada kontradiksi antara kedua hadits ini. Kecuali bila seseorang mengatakan atau seseorang memahami bahwa meninggalkan shalat sebelum 'Id dan setelahnya termasuk sunnah shalat 'Id, karena kenyataannya demikian, sementara status pelaksanaannya di tanah lapang tidak ada kaitannya dalam hukum itu, maka saat itu terjadi kontradiksi, hanya saja ini

bertopang pada perkara tambahan dan indikator-indikator yang menunjukkan itu. Tapi jika tidak ada (yang mengatakan atau memahami demikian), maka yang lebih utama adalah mengikuti yang dianjurkan, yakni tidak melakukan shalat itu di tanah terbuka, sementara melakukannya di masjid adalah untuk masjid, bukan untuk 'Id.

Ketujuh: Orang yang banyak keluar masuk masjid dan berulang-ulang, apakah diperintahkan juga shalat secara berulang-ulang? Sebagian mereka mengatakan tidak, dengan diqiyaskan dengan para pencari kayu bakar dan tukang buah yang berbolak balik ke Mekkah, yang mana digugurkan ihram dari mereka bila bolak-baliknya mereka berulang-ulang. Sementara hadits ini mengindikasikan berulangnya shalat dengan berulangnya masuk. Pendapat orang yang mengatakan ini terkait dengan masalah ushul, yaitu mengkhususkan keumuman dengan qiyas. Mengenai masalah ini, ada banyak pendapat di kalangan para ahli ushul.

١١٢- عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ: كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلاةِ، يُكَلِّمُ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ، وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ فِي الصَّلاةِ، حَتَّى نَزَلَتْ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوتِ وَنُهِينَا عَنِ الْكَلامِ.

112. Dari Zaid bin Arqam, dia berkata, "Dulu kami biasa berbicara di dalam shalat, dimana seseorang berbicara kepada kawannya yang ada di sebelahnya di dalam shalat, hingga turunlah (ayat): '*Berdirilah karena Allah (di dalam salatmu) dengan khusyu.*' (Qs.

Al Baqarah [2]: 238), maka kami pun diperintahkan untuk diam, dan kami dilarang berbicara (berkata-kata)."[258]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Lafazh ini merupakan salah satu yang dijadikan dalil *nasikh* dan *mansukh* (yang menghapus dan yang dihapus). Yaitu perawi menyebutkan lebih dulunya salah satu dari dua hukum, dan tidak ada keraguan dalam hal ini. Hal ini tidak seperti ungkapan: "Ini dihapus," tanpa keterangan historisnya. Karena itu mereka menyebutkan, bahwa yang demikian itu tidak menjadi dalil, karena kemungkinan penetapan penghapusannya melalui jalur ijtihad darinya.

Kedua: Lafazh الْقُنُوتُ (yakni dari قَانِتِيْنَ) digunakan dengan makna taat, dan dengan makna pengakuan kehambaan, kekhusyuan, doa, lamanya berdiri dan diam. Dalam perkataan sebagian mereka ada yang difahami darinya, bahwa itu adalah kata yang memiliki lebih dari satu arti. Al Qadhi Iyadh berkata, "Dikatakan bahwa asalnya maknanya berkesinambungan pada sesuatu." Jika asalnya ini, maka orang yang senantiasa melakukan ketaatan disebut قَانِتٌ. Demikian juga yang selalu berdoa, berdiri di dalam shalat, ikhlas dalam mengerjakan shalat dan diam di dalam shalat, semua itu disebut sebagai *fa'il* (pelaku) الْقُنُوتُ. Ini mengisyaratkan kepada apa tadi kami sebutkan, bahwa penggunaannya dengan makna yang lebih dari satu. Ini cara segolongan mutaakhir dari masa ini dan yang mendekatinya. Dengan ini mereka bermaksud mengesampingkan keberagaman makna dari satu lafazh dan

---

[258] HR. Al Bukhari dan Muslim pada pembahasan tentang shalat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

mengesampingkan kiasan dari maksud lafazh. Tidak mengapa demikian bila tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa lafazhnya adalah hakikat pada makna tertentu atau beberapa makna, dan itu digunakan selama tidak ada dalil yang menunjukkan itu.

Ketiga: Lafazh perawi mengindikasikan bahwa yang dimaksud dengan الْقُنُوتُ di dalam ayat ini (yakni dari قَانِتِيْنَ) adalah السُّكُوتُ (diam), karena ditunjukkan oleh lafazh حَتَّى (hingga) yang berfungsi menunjukkan tapal batas. Sementara *faa*'-nya (yakni pada kalimat فَأُمِرْنَا) mengindikasikan alasan yang sebelumnya untuk apa yang setelahnya. Ada pendapat yang menyebutkan, bahwa الْقُنُوتُ di dalam ayat ini artinya الطَّاعَةُ (taat), dan di dalam perkataan sebagian mereka ada yang mengindikasikan pengertiannya sebagai doa yang dikenal (yakni doa qunut), sampai-sampai itu dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa shalat wustha itu adalah shalat Subuh, karena disertai dengan penyebutan qunut. Yang lebih *rajih* dari semua ini adalah mengartikannya sebagaimana yang dikonotasikan oleh perkataan perawi. Karena orang-orang yang mengalami langsung penurunan wahyu mengetahui sebab diturunkannya dan indikator-indikator yang memastikannya, sehingga bisa menunjukkan mereka kepada penetapan kemungkinan-kemunginannya dan penjelasan hal-hal yang globalnya. Jadi dalam hal itu mereka sebagai penukil lafazh yang menunjukkan alasan dan sebab yang diakibatkannya. Mereka mengatakan, bahwa perkataan seorang sahabat mengenai ayat, "Diturunkan berkenaan dengan anu," statusnya sebagai sandaran.

Keempat: Redaksi فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوتِ وَنُهِينَا عَنِ الْكَلاَمِ (*maka kami pun diperintahkan untuk diam, dan kami dilarang berbicara*) menunjukkan bahwa setiap yang disebut perkataan (pembicaraan) maka

itu dilarang, adapun yang tidak disebut perkataan, maka konotasi hadits ini terbatas pada larangannya. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai beberapa hal: Apakah hal-hal ini membatalkan shalat atau tidak? Seperti meniup, berdehem tanpa alasan dan keperluan, serta menangis. Adapun berdasarkan qiyas, bahwa apa yang disebut perkataan maka tercakup oleh lafazh ini, adapun yang tidak disebut perkataan, maka orang yang ingin menyertakannya, yaitu dengan cara qiyas, maka hendaknya memperhatikan syaratnya mengenai kesamaan cabang dan asalnya, atau tambahannya atasnya. Para sahabat Asy-Syafi'i memberlakukan adanya dua kata (yakni minimalnya), walaupun keduanya tidak melahirkan kefahaman, karena perkataan itu minimalnya terdiri dari dua kata.

Seseorang bisa mengatakan, bahwa bisanya dua kata membentuk perkataan tidak berarti setiap dua kata adalah perkataan. Sehingga, bila tidak berupa perkataan, maka batalnya shalat karenaya bukan berdasarkan nash, tapi berdasarkan qiyas, sebagiamana yang telah kami sebutkan, karena itu hendaknya memperhatikan syaratnya. Ya Allah, kecualib ila yang dimaksud dengan perkataan adalah setiap rangkaian kata, baik dapat difahami ataupun tidak, maka saat itu yang diperdebatkan itu tercakup oleh lafazh itu, kecuali ada pembahasan mengenai ini.

Yang lebih mendekati adalah dengan melihat kepada letak-letak kesamaan dan perbedaan, yaitu manakala yang diucapkan tidak disebut perkataan, maka apa yang disepakati untuk termasuk perkataan maka kami memasukkannya, dan apa yang tidak disepakati –di samping itu tidak disebutkan sebagai perkataan– maka adalah kuat bahwa itu tidak membatalkan (shalat). Dari ini, adalah jauh dari mengena pendapat yang memasukkan tiupan ke dalam kategori perkataan. Di antara kelemahan

alasan dalam hal ini adalah pendapat orang yang menyatakan batalnya shalat karena tiupan dengan alasan bahwa tiupan itu menyerupai perkataan. Alasan ini lemah, di samping validnya As-Sunnah yang shahih: "Bahwa Nabi ﷺ meniuup di dalam shalat kusuf di dalam sujudnya." Semua pembahasan ini mengenai pendalilan tentang diharamkannya perkataan/berbicara (di dalam shalat).

١١٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ عَـنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلاَةِ. فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ.

113. Dari Abdullah bin Umar dan Abu Hurairah ﷺ, dari Rasulullah ﷺ, bahwa beliau bersabda, "*Jika panas matahari menyengat, maka tunggulah sampai dingin untuk mengerjakan shalat. Karena sesungguhnya terik panas itu dari hembusan Jahannam.*"[259]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: الإِبْــــرَادُ (menunggu samapi dingin) adalah menangguhkan pelaksanaan shalat dari awal waktunya sekitar sampai bangunan-bangunan memiliki bayangan dan tidak perlu berjalan di bawah sengatan matahari (tapi menelusuri bayangan-bayangan bangunan). Demikian yang disebutkan oleh sebagian para pengerang

---

259 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang waktu-waktu shalat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

madzhab Syafi'i. Sementara menurut ulama madzhab Maliki: menangguhkan pelaksanaan shalat Zuhur hingga bayangan lebih panjang satu hasta.

Kedua: Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai menunggu dingin untuk shalat Zhuhur karena teriknya matahari: Apakah itu sunnah, atau rukhshah (keringanan)? Sebagian mereka mengungkapkan dengan mengatakan, "Apakah yang lebih utama mendahulukan (yakni di awal waktunya), atau menunggu dingin?" Atas hal itu mereka mempertanyakan tentang orang yang shalat di rumahnya atau yang dapat berjalan di bawah bayangan sesuatu menuju masjid (sehingga tidak kepanasan), apakah disunnahkan baginya menunggu dingin? Jika kita katakan bahwa itu *rukhshah*, maka tidak disunnahkan, karena tidak ada kesulitan baginya untuk menyegerakan. Dan bila katakan bahwa itu sunnah, maka hendaknya menunggu dingin. Yang lebih mendekati bahwa itu adalah sunnah, karena adanya perintah itu disertai dengan alasannya, yaitu bahwa شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ (*terik panas itu dari hembusan Jahannam*), dan itu sesuai dengan penundaan. Hadits-hadits yang menunjukkan keutamaan menyegerakan bersifat umum atau mutlak, sedangkan hadits ini bersifat khusus. Dan tidak perlu memperdulikan –karena sebagaimana yang telah kami sebutkan tentang bentuk perintah dan kesesuaian alasannya– pendapat orang yang mengatakan bahwa menyegerakan adalah lebih utama karena lebih banyak kesulitannya. Karena tingkatan pahala itu kembali kepada nash. Tapi memang ada sebagian ibadah yang ringan, yang lebih *rajih* pada bentuk yang lebih sulit sesuai dengan kemaslahatan yang terkait dengannya.

Ketiga: Para sahabat Asy-Syafi'i berbeda pendapat tentang menunggu dingin untuk shalat Jum'at, menjadi dua pendapat. Dan dari

hadits yang memerintahkan menunggu dingin disimpulkan dua hal; *Pertama*: Lafazh الصَّلاَة diartikan sebagai Zhuhur dan Jum'at. *Kedua*: Alasannya tetap berlaku. Adapun pendapat yang menyatakan tidak harus menunggu dingin, alasannya karena menyegerakannya adalah sunnah. Jawaban tentang ini telah dikemukakan tadi, dan bahwa terkadang terjadi kesulitan yang memberatkan akibat panasnya masjid ketika menanti imam.

١١٤- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ نَسِيَ صَلاَةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا، وَلاَ كَفَّارَةَ لَهَا إِلاَّ ذَلِكَ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي. وَلِمُسْلِمٍ مَنْ نَسِيَ صَلاَةً، أَوْ نَامَ عَنْهَا. فَكَفَّارَتُهَا: أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا.

114. Dari Anas bin Malik, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Barangsiapa lupa suatu shalat maka hendaklah dia melaksanakannya ketika mengingatnya, dan tidak ada tebusannya kecuali itu.* (*Allah berfirman,*) '*Dirikanlah salat untuk mengingat Aku.*' (Qs. Thaahaa [20]: 14)."

Riwayat Muslim: "*Barangsiapa lupa suatu shalat, atau ketiduran darinya, maka tebusannya adalah melaksanakannya ketika mengingatnya.*"[260]

---

260 HR. Al Bukhari pada pembahasan tentang waktu-waktu shalat, dan Muslim pada pembahasan tentang shalat, serta Abu Daud.

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Bahwa diwajibkan mengqadha` (mengganti) shalat bila terlewat karena ketiduran atau lupa. Demikian teksnya, dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini.

Kedua: Lafazhnya menunjukkan perintah untuk mengqadha`nya ketika mengingatnya. Karena beliau menjadikan "ingat" sebagai dasar apa yang diperintahkan, maka perintah itu terkait dengan pelaksanaan padanya. Sebagian ahli fikih membagi perintah dalam hal ini antara apa yang ditinggalkan secara sengaja sehingga mewajibkan qadhanya secara langsung, bahkan sebagian pengarang ulama madzhab Syafi'i menetapkan demikian, dan antara apa yang ditinggalkan karena ketiduran atau lupa, sehingga dianjurkan mengqadha`nya secara langsung, namun tidak wajib. Alasan tidak wajibnya secara langsung dalam kondisi ini: "Karena Nabi ﷺ ketika terbangun –setelah terlewat shalat karena ketiduran– beliau menangguhkannya, lalu membawa rombongannya hingga keluar dari lembah tersebut." Ini dalil yang membolehkan penundaan. Dan ini disyaratkan tidak ada halangan untuk langsung mengqadha`nya. Ada yang mengatakan, bahwa halangannya saat itu bahwa matahari sedang terbit, maka beliau menunda qadhanya hingga matahari meninggi. Demikian menurut madzhab yang melarang qadha pada waktu tersebut. Pandangan ini disanggah: [Bahwa saat itu masih pagi di hari tersebut. Sementara Abu Hanifah membolehkannya pada waktu tersebut, dan][261] bahwa disebutkan di dalam sebuah hadits: "Maka tidak ada yang membangunkan mereka kecuali panasnya terik matahari." Dan itu

---

261 Tambahan dari naskah س, ط dan خ.

terjadi karena matahari telah meninggi. Diyakini adanya halangan lain, yaitu sebagaimana yang ditunjukkan oleh sebuah hadits, bahwa di lembah itu ada syetan, maka beliau menunda qadhanya hingga keluar darinya. Tidak diragukan lagi, bahwa alasan penundaan dan keluar itu sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadits. Tapi apakah itu sebagai penghalang, berdasarkan anggapan wajibnya langsung mengqadha`? Ada bahasan mengenai ini, namun tidak menolak kemungkinan bahwa itu sebagai penghalang berdasarkan anggapan bolehnya menunda.

Ketiga: Hadits ini dijadikan dalil oleh orang yang mengatakan bahwa orang yang teringat akan shalat yang terlupakan -ketika dia di dalam shalat-, maka dia harus memutuskan shalat tersebut jika diwajibkan mengurutkan dengan apa yang sedang dilakukannya. Semetnara ulama madzhab Maliki tidak berpendapat demikian, tapi mereka mempunyai rincian madzhabnya antara yang shalat sendirian, sebagai imam dan sebagai makmum, serta antara yang teringat setelah satu raka'at. Mereka tidak memberlakukan pendalilan ini secara mutlak. Yang dikatakan memutuskan tadi, alasan pendalilan darinya: Bahwa hadits ini menunjukkan perintah untuk mengqadha` ketika teringat, dan sebagai konsekwensinya adalah memutuskan shalat yang sedang dilakukannya. Maka orang yang ingin mengeluarkan sesuatu dari itu, hendaknya dia menjelaskan halangan dari pengamalan lafazh ini dalam bentuk yang mengeluarkannya. Tentunya cara ini tidak lepas dari perdebatan. *Wallahu a'lam.*

Keempat: Sabda beliau ﷺ, لاَ كَفَّارَةَ لَهَا إلاَّ ذَلِكَ (*tidak ada tebusannya kecuali itu*), kemungkinan maksudnya adalah menafikan tebusan secara materil, sebagaimana yang terdapat dalam perkara-perkara lainnya, karena dalam hal ini adalah tidak cukup kecuali dengan melaksanakannya. Kemungkinan juga maksudnya bahwa tidak ada

pengganti untuk qadhanya, sebagaimana pengganti-pengganti pada sebagian *kaffarah* (tebusan). Kemungkinan juga maksudnya, bahwa dalam hal itu tidak cukup hanya dengan taubat dan istighfar, tapi harus dengan melaksanakannya.

Kelima: Wajibnya mengqadha` atas orang yang sengaja meninggalkan, dan ini lebih wajib lagi. Karena jika tidak ada toleransi baginya –kendatipun ada udzur ketiduran dan lupa– maka lebih tidak ada lagi toleransi bila tidak ada udzur.[262]

Al Qadhi Iyadh menceritakan dari sebagian syaikh, bahwa qadha orang yang meninggalkan dengan sengaja disimpulkan dari sabda Nabi ﷺ, فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا (*maka hendaklah melaksanakannya ketika mengingatnya*), karena dia telah melalaikannya, dan kesengajaannya itu seperti yang melupakannya. Karena itu ketika teringat telah meninggalkannya, wajiblah mengqadhanya. Pendapat ini lemah, karena sabda beliau ﷺ, فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا (*maka hendaklah melaksanakannya ketika mengingatnya*) adalah kalimat yang dibangun atas apa yang sebelumnya, yaitu kalimat: مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا (*Barangsiapa ketiduran*

---

262 Orang yang menghayati firman Allah dan sabda Rasulullah ﷺ, serta mengetahui hakikat shalat dan apa yang akan diperoleh oleh orang beriman di dalamnya berupa mulianya berinteraksi secara hati dengan Rabb ﷻ, bermunajat kepada-Nya, dan konsentrasi di hadapan-Nya, serta meyakini dengan keyakinan yang tidak disertai keraguan seberat atom pun: bahwa orang yang meninggalkannya adalah kafir musyrik, menyia-nyiakan dirinya, rugi dunianya dan akhiratnya, dan bahwa dia tidak akan mampu mengqadha`nya di selain waktunya yang telah disia-siakan itu. Karena Allah telah menetapkan batas-batas dan waktu-waktu untuk munajat dan kemuliaan ini, maka itu menjadi penyejuk hati orang-orang yang beriman, tapi itu merupakan hal yang sangat berat dan tidak bernilai bagi orang-orang munafik dan orang-orang kafir, yang hati mereka tidak pernah merasakan manisnya iman.

dari suatu shalat atau lupa akan itu), dan *dhamir* pada kalimat: فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا (*maka hendaklah melaksanakannya ketika mengingatnya*), kembali kepada shalat yang terlupakan atau yang terlewatkan karena ketiduran. Maka bagaimana mungkin mengartikan itu dengan kebalikan dari tidur dan lupa, yaitu ingat dan jaga (tidak ketiduran)?

Memang bila sebagai perkataan pertama, seperti dikatakan: "Barangsiapa teringat suatu shalat maka hendaklah ia melaksanakannya ketika mengingatnya." Maka apa yang dikatakan itu memungkinkan dengan pengertian kiasan. Adapun perkataannya: "seperti yang melupakannya," jika maksudnya bahwa dia seperti itu dalam segi hukum, maka ini hanyalah sebuah klaim. Kalaupun benar, maka tidak disimpulkan dari lafazh, tapi dari qiyas, atau dari konotasi *khithab* yang kami isyaratkan tadi. Demikian juga penyandarannya kepada sabda beliau, لاَ كَفَّارَةَ لَهَا إِلاَّ ذَلِكَ (*tidak ada tebusannya kecuali itu*), karena *kaffarah* itu terjadi akibat dosa, sedangkan orang yang tidur dan lupa tidak bedosa. Sementara dosa bagi yang sengaja juga tidak benar, karena semua perkataan ini konteksnya bertopang pada kalimat: مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا (*Barangsiapa ketiduran dari suatu shalat atau lupa akan itu*), dan *dhamir-dhamir*-nya kembali kepadanya, maka tidak boleh keluar dari yang dimaksud, dan tidak boleh mengartikan lafazhnya dengan arti yang tidak dicakupnya. Penakwilan lafazh الْكَفَّارَةُ di sini lebih dekat dan lebih mudah daripada dikatakan, bahwa perkataan yang menunjukkan kepada sesuatu menunjukkan pula kepada kebalikannya. Karena hal itu tidak boleh. Adanya lafazh الْكَفَّارَةُ (tebusan) dalam perasaan berdosa bukanlah perasaan kuat yang menghantam nash yang jelas, karena maksudnya adalah shalat yang terlupakan atau yang terlewat karena ketiduran. Karena ada juga *kaffarah* (tebusan)

pembunuhan tidak sengaja yang tidak disertai dosa, dan juga *kaffarah* sumpah dengan menyebut nama Allah yang dianjurkan untuk dilanggar pada kondisi-kondisi (atau hal-hal) tertentu, serta bolehnya bersumpah (mengucap kata sumpah) dari permulaan, dan tidak itu berdosa.

١١٥ - عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ: كَانَ يُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِشَاءَ الآخِرَةِ. ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى قَوْمِهِ، فَيُصَلِّي بِهِمْ تِلْكَ الصَّلاَةَ.

115. Dari Jabir bin Abdullah: "Bahwa Mu'adz bin Jabal shalat Isya yang akhir bersama Rasulullah ﷺ, kemudian dia kembali kepada kaumnya, lalu melaksanakan shalat tersebut bersama mereka."[263]

Penjelasan:

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai bolehnya berbeda niat antara imam dan makmum, menjadi beberapa madzhab:

Pertama: Yang paling fleksibel, yaitu membolehkan secara mutlak, sehingga orang yang shalat fardhu boleh bermakmuk kepada orang yang shalat *nafilah* (sunnah) dan sebaliknya, dan orang yang mengqadha` boleh bermakmuk kepada orang yang shalat biasa (tidak qadha) dan sebaliknya, baik kedua shalat itu sama ataupun tidak, kecuali

263 Keterangan tentang para perawi yang mengeluarkannya telah dikemukakan. HR. Asy-Syafi'i dan Ad-Daraquthni, dan keduanya menambahkan: "Itu baginya adalah *tathawwu'* (amalan tambahan), dan bagi mereka adalah kewajiban Isya." Kaumnya itu adalah Bani Salimah (سَلِمَة), dengan *kasrah* pada *laam*.

bila perbuatan-perbuatan yang zhahirnya berbeda. Demikian madzhab Asy-Syafi'i.

Kedua: Kebalikannya, yakni yang paling sempit, yaitu tidak boleh berbeda niat, sehingga orang yang shalat *nafilah* tidak boleh bermakmum kepada orang yang shalat fardhu.

Ketiga: Pertengahannya, yaitu orang yang shalat *nafilah* boleh bermakmuk kepada orang yang shalat fardhu, namun tidak sebaliknya. Demikian madzhab Abu Hanifah dan Malik. Orang yang menukil dari madzhab Malik seperti madzhab yang kedua tadi, maka itu tidak baik, hendaknya itu diketahui.

Hadits Mu'adz ini dijadikan dalil dalam membolehkan orang yang shalat fardhu bermakmum kepada orang yang shalat *nafilah*.

Kesimpulan jawaban terhadap hadits ini dari mereka yang melarangnya, dari beberapa segi:

Pertama: Bahwa berhujjah dengan ini termasuk meninggalkan pengingkaran dari Nabi ﷺ. Syaratnya: mengetahui peristiwa. Kemungkinannya beliau tidak mengetahuinya, dan seandainya beliau mengetahui tentu beliau mengingkarinya.

Hal ini dijawab, bahwa dalam kebiasaan adalah jauh –atau tidak mungkin– Nabi ﷺ tidak mengetahui kebiasaan Mu'adz melakukan itu. Sebagian mereka –yakni yang melarang– berdalih dengan riwayat Amr bin Yahya Al Mazini dari Mu'adz bin Rifa'ah Az-Zuraqi: "Bahwa seorang lelaki dari Bani Salimah yang bernama Sulaim, datang kepada Rasulullah ﷺ, lalu berkata, 'Sesungguhnya kami di siang hari berada di tempat-tempat kerja kami, lalu kami datang ketika memasuk sore, lalu kami shalat. Lalu Mu'adz bin Jabal datang dan menyerukan shalat, maka kami pun mendatanginya, lalu dia memanjangkan kepada kami.' Maka Nabi

ﷺ bersabda, يَا مُعَاذُ، لاَ تَكُنْ -أَوْ لاَ تَكُونَنَّ- فَتَّانًا، إِمَّا أَنْ تُصَلِّيَ مَعِي، وَإِمَّا أَنْ تُخَفِّفَ عَنْ قَوْمِكَ (*Wahai Mu'adz, Jangan sampai engkau menjadi* –atau: *janganlah engkau menjadi– pemicu fitnah. Engkau bisa shalat bersamaku, atau engkau meringankan bagi kaummu*)."[264] Maka sabda Nabi ﷺ kepada Mu'adz menunjukkan bahwa dalam pengetahuan Rasulullah ﷺ dia melakukan salah satu dari dua hal; yaitu shalat bersama beliau, atau bersama kaumnya. Dan tidak mungkin keduanya, karena beliau mengatakan, إِمَّا أَنْ تُصَلِّيَ مَعِي (*Engkau bisa shalat bersamaku*) yakni dan tidak shalat bersama kaummu, وَإِمَّا أَنْ تُخَفِّفَ بِقَوْمِكَ (*atau engkau meringankan bagi kaummu*) yakni dan tidak shalat bersamaku.[265]

Kedua dari jawaban terhadap hadits ini: Bahwa niat merupakan perkara batin, tidak ada orang yang dapat mengetahuinya kecuali diberitahukan oleh orang yang meniatkannya. Maka bisa jadi niatnya shalat bersama Nabi ﷺ adalah shalat fardhu, dan bisa juga sebagai *nafilah*. Tidak ada keterangan dari Mu'adz yang menunjukkan salah satunya, padahal itu hanya bisa diketahui dari pemberitahuannya sendiri.

Jawaban terhadap hal ini dari tiga segi;

---

264 HR. Ahmad, dan para perawinya *tsiqah*. Hanya saja Mu'adz bin Rifa'ah tidak pernah berjumpa dengan Sulaim yang dari Bani Salimah, karena Mu'adz bin Rifa'ah adalah seorang tabi'in, sementara Sulaim gugur di medan Uhud.

265 Pensyarah tidak menjawab ini. Al Hafizh menjawabnya di dalam *Al Fath*, bahwa bagi yang menyelisihinya bisa mengatakan (dengan mengartikan): Engkau bisa shalat bersamaku saja, jika tidak bisa meringankan (bagi kaummu), atau engkau meringankan bagi kaummu lalu shalat bersamaku. Al Hafizh berkata, "Ini lebih kuat dari apa yang sebelumnya, karena di sini terdapat penimpal peringanan dengan tidak adanya peringanan. Karena hal itulah yang dituntut darinya dan ditentangkan kepadanya."

Pertama: Bahwa disebutkan di dalam haditsnya riwayat yang disebutkan oleh Ad-Daraquthni: "maka (shalat) itu adalah shalat fardhu bagi mereka, dan *tathawwu'* baginya (Mu'adz)."[266]

Kedua: Tidak ada dugaan terhadap Mu'adz bahwa dia meninggalkan keutamaan shalat fardhu di belakang Nabi ﷺ dan melaksanakannya bersama kaumnya.

Ketiga: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ (*Apabila shalat telah didirikan, maka tidak ada shalat (lain) selain yang fardhu itu*). Maka bagaimana mungkin ada dugaan terhadap Mu'adz –setelah mendengar ini– melakukan shalat *nafilah* dengan mengesampingkan shalat fardhu?

Para ulama madzhab Maliki menyanggah *poin yang pertama* dengan dua hal. *Pertama*: Itu tidak layak disebutkan karena sangat *dha'if*. *Kedua*: Bahwa perkataan ini –yakni: maka (shalat) itu adalah shalat fardhu bagi mereka, dan *tathawwu'* baginya (Mu'adz)– bukan dari sabda Nabi ﷺ, maka kemungkinannya itu dari perkataan perawi berdasarkan suatu dugaan atau ijtihad, dan itu bisa dipastikan. Sebagian ulama madzhab Hanafi[267] yang mendalam ilmu haditsnya juga menyebutkan makna ini, dan dia mengatakan, yang intinya: bahwa Ibnu Uyainah meriwayatkan hadits ini juga, namun tidak menyebutkan lafazh ini. Sedangkan yang menyebutkannya adalah Ibnu Juraij. Maka kemungkinannya ini dari perkataannya, atau perkataan orang yang meriwayatkan darinya, atau dari perkataan Jabir.

---

266 HR. Abdurrazzaq dari Jabir. Al Hafizh berkata, "Para perawinya *tsiqah*." Ibnu Juraij menyatakan pendengarannya.

267 Yaitu Ath-Thahawi.

Adapun jawaban mengenai *poin kedua*: Di sini terkandung bentuk *tarjih*. Dan kemungkinan pihak yang berseberangan dengan mereka mengatakan, bahwa ini ketika dia meyakini bolehnya hal itu, lalu mengapa kalian mengatakan bahwa dia meyakininya?

Sedangkan jawaban mengenai *poin ketiga*: Mungkin bisa dikatakan, bahwa pengertiannya: tidak boleh shalat *nafilah* selain shalat yang didirikan itu. Karena yang diperingatkan adalah terjadinya penyelisihan terhadap para imam, namun yang diperingatkan ini tidak ada bila terjadi kesamaan dalam shalat yang didirikan itu. Hal ini dikuatkan oleh kesamaan pendapat dari Jumhur dalam menyatakan bolehnya orang yang shalat *nafilah* bermakmum kepada orang yang shalat fardhu. Seandainya ini tercakup larangan yang disimpulkan dari penafian tadi, tentu tidak dibolehkan secara mutlak.

Ketiga dari jawaban terhadap hadits ini: Klaim penghapusan, dan itu dilihat dari dua alasan;

Pertama: Bahwa kemungkinan itu terjadi ketika shalat-shalat fardhu dilaksanakan dua kali dalam sehari, hingga dilarangnya itu. Makna alasan ini dinukil dari Ath-Thahawi. Namun terhadap hal ini ada sanggahan dari dua sisi; *Pertama*: Tututan adanya dalil yang menunjukkan bahwa memang terjadi –yakni shalat fardhu dilakukan dua kali dalam sehari–, sehingga harus ada nukilan mengenai itu.[268] *Kedua*: Bahwa itu adalah penetapan penghapusan dengan kemungkinan.

---

268 Tampaknya pensyarah tidak memperhatikan kitab Ath-Thahawi, karena sebenarnya Ath-Thahawi telah mengemukakan hadits Ibnu Umar: "Kalian shalat dua kali dalam sehari?" dan dari jalur lainnya yang *mursal*: "Bahwa penduduk dataran tinggi ini biasa shalat bersama Nabi ﷺ, lalu sampailah hal itu kepadanya, maka beliau pun melarang mereka." Ada catatan mengenai berdalih dengan ini –dengan asumsi shahih–, karena kemungkinannya bahwa itu adalah shalat fardhu, dan demikian yang dinyatakan oleh Al Baihaqi

Kedua: Di antara yang menunjukkan penghapusan adalah apa yang diisyaratkan oleh sebagian mereka, tanpa pengakuan yang baik untuknya. Segi pengakuannya: Bahwa keislaman Mu'adz sudah lama, dan setelahnya selama rentang dua tahun sejak hijrah, Nabi ﷺ pernah melakukan shalat *khauf* (kondisi genting; takut) lebih dari sekali dengan cara yang banyak mengandung perbedaan yang sangat jelas terhadap shalat yang di luar kondisi takut.

Maka dikatakan: Jika dibolehkan orang yang shalat fardhu bermakmum kepada orang yang shalat *nafilah*, tentu memungkinkan melakukan shalat dua kali[269] dengan cara yang tidak mengandung penafian dan kerusakan pada selain kondisi ini. Namun karena shalat ini dilakukan dengan cara (kondisi) itu, dengan kemungkinan untuk mengesampingkan kerusakan –berdasarkan anggapan bolehnya orang yang shalat fardhu bermakmum kepada orang yang shalat *nafilah*– maka ini menunjukkan tidak bolehnya hal itu. Setelah dipastikannya kelaziman ini, tinggal menyoroti segi historisnya, dan itu telah diisyaratkan tentang lamanya keislaman Mu'adz, dan mengenai ini telah dikemukakan bahasannya.

Keempat Dari jawaban terhadap hadits ini: Apa yang diisyaratkan oleh sebagian mereka, bahwa kondisi darurat membutuhkan itu, karena sedikitnya ahli qira`ah pada waktu itu, sementara mereka membutuhkan Mu'adz, dan Mu'adz juga membutuhan shalatnya bersama Rasulullah ﷺ. Kemungkinan inilah

---

sebagai hasil penyingkronan antara kedua hadits, dan dia berkata, "Hadits Ibnu Umar tidak sevalid hadits Mu'adz." Demikian karena perbedaan dalam berhujjah dengannya.

269 Di dalam *Shahih Muslim* disebutkan: Bahwa Nabi ﷺ shalat khauf dua raka'at bersama suatu kelompok, kemudian shalat dua raka'at besama kelompok lainnya.

yang dimaksudkan makna penghapusan oleh orang yang mengatakannya, sehingga sebagaimana yang telah dikemukakan tadi. Kemungkinan juga maksudnya, bahwa ini termasuk yang dibolehkan dalam kondisi yang khusus, sehingga hukumnya tidak berlaku bila tidak ada kondisinya, dan tidak terjadi penghapusan. Bagaimanapun, ini lemah karena tidak adanya dalil yang menetapkan alasan perbuatan yang dikatakan oleh orang ini. Dan karena kadar yang mencukupi bacaan di dalam shalat bukan sedikitnya hafalan atau lebihnya hafalan dari yang dibutuhkan, sehingga adalah tidak benar menjadi sebab dilakukannya hal terlarang secara syar'i, sebagaimana yang dikatakan oleh orang yang melarang ini.

Demikian paparan dari kedua golongan tadi, di samping pengakuan terhadap sebagiannya yang terkait dengan hadits ini, adapun selebihnya dari itu yang berupa bahasan mengenai hadits-hadits lainnya dan ulasan mengenai kiasan-kiasan, maka itu tidak termasuk syarat kitab ini.

١١٦- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ. فَإِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدُنَا أَنْ يُمَكِّنَ جَبْهَتَهُ مِنَ الأَرْضِ: بَسَطَ ثَوْبَهُ فَسَجَدَ عَلَيْهِ.

116. Dari Anas bin Malik, dia berkata, "Kami pernah shalat bersama Rasulullah ﷺ dalam terik matahari. Apabila seseorang dari

kami tidak dapat menempatkan wajahnya di tanah, dia menghamparkan pakaiannya lalu sujud di atasnya."[270]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Hadits ini menunjukkan disegerakannya pelaksanaan shalat Zhuhur di awal waktu kendatipun kondisi panas menyengat. Ini bertentangan dengan apa telah kami kemukakan mengenai perintah untuk menunggu dingin sebagaimana yang telah dikatakan. Orang yang berpendapat bahwa menunggu dingin adalah *rukhshah*[271], maka tidak ada kerumitan baginya, karena menyegerakannya pada saat itu adalah sunnah, sementara menunggu sampai dingin adalah boleh. Adapun orang yang mengatakan bahwa menunggu sampai dingin adalah sunnah, maka sebagian mereka menyatakan dihapus, yakni: penyegeraan pelaksanaannya di saat panas menyengat, dihapus. Atau penyegeraannya itu adalah *rukhshah.* Menurutku, kemungkinannya tidak ada kontradiksi, karena jika kita menetapkan bahwa "Menunggu dingin" itu sampai panjang bayangan bangunan-bangunan memungkinkan untuk berteduh di bawahnya sehingga dapat berjalan di bawah bangannya menuju ke masjid, atau hingga panjangnya bayangan lebih dari satu hasta, maka tidak jauh kemungkinannya bahwa pada saat itu kondisinya masih panas menyengat sehingga untuk bersujud di tanah perlu menghamparkan pakain untuk sujud di atasnya. Dengan begitu tidak ada kontradiksi.

---

270 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat, dan Muslim pada pembahasan tentang shalat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

271 Di dalam naskah خ dicantumkan: sunnah.

Kedua: Hadits ini menunjukkan bolehnya penggunakan pakaian dan lainnya untuk menjadi penghalang (pelapis) antara orang yang shalat dan tanah untuk melindunginya dari panas dan dinginnya tanah.

Ketiga: Hadits ini juga menunjukkan, bahwa menyentuh dahi dan telapak tangan dengan tanah adalah hukum asalnya, karena hadits ini mengaitkan penghamparan pakaian dengan ketidak mampuan (untuk bersentuhan langsung dengan tanah). Dari situ difahami, bahwa asalnya dan biasanya adalah tidak menghampirkannya.

Keempat: Sebagian orang yang membolehkan sujud di atas pakaian (kain) yang bersambung dengan orang yang shalat, berdalih dengan hadits ini. Dan untuk itu dia memerlukan dua hal; ***Pertama***: Bahwa lafazh ثَوْبَـــهُ (*pakaiannya*) menunjukkan bahwa pakaian (kain) itu bersambung dengannya, baik dilihat dari segi lafazh atau dari segi lainnya. [Yang kami maksud dengan hal lainnya adalah sedikitnya pakaian pada mereka. Di antara yang menunjukkan itu dari segi lafazh adalah redaksi: بَسَطَ ثَوْبَهُ فَسَجَدَ عَلَيْهِ (*dia menghamparkan pakaiannya lalu sujud di atasnya*), ini menunjukkan bahwa penghamparan itu disusul dengan sujud, karena jelasnya *faa*` menunjukkan hal itu (pengurutan)].[272]

Kedua: Adanya dalil yang menunjukkan cakupannya terhadap poin yang diperdebatkan. Karena orang yang melarang sujud di atas pakaian (kain) yang bersambung dengannya, mensyaratkan di dalam larangannya agar pakaian (kain) itu tidak bergerak karena gerakan orang yang shalat itu. Hal kedua ini mudah ditetapkan, karena panjangnya pakaian mereka mencapai ukurang dimana pakaian (kain) itu tidak ikut bergerak karena gerakan orang yang memakainya.

---

272 Tambahan dari naskah س dan ط.

١١٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يُصَلِّي أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ، لَيْسَ عَلَى عَاتِقِهِ مِنْهُ شَيْءٌ.

117. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Janganlah seorang dari kalian mengerjakan salat dengan memakai selembar pakaian yang tidak sedikit pun darinya menutupi kedua bahunya.*'"[273]

Penjelasan:

Larangan ini dilandasi dua hal; ***Pertama***: Bahwa hal itu menelanjangkan bagian atas tubuh dan menyelisihi hiasan yang disunnahkan di dalam shalat. ***Kedua***: Bahwa orang yang melakukan itu, tangannya akan sibuk memerangi pakaian. Jika tidak, maka dikhawatirkan pakaiannya akan melorot sehingga auratnya terbuka. Jika disibukkan dengan itu, maka ada dua kerusakan; *Pertama*: Bahwa hal itu akan menganggunya berkonsentrasi kepada shalatnya karena sibuk dengannya. *Kedua*: Bahwa jika tangannya sibuk dengan aktifitas ruku dan sujud, maka pakaiannya tidak terjadi dari melorot dan tersingkapnya aurat.

Berdasarkan zhahirnya hadits ini ada pendapat yang dinukil dari sebagian ulama menganai larangan shalat dengan mengenakan celana saja atau kain saja, karena itu berarti shalat hanya dengan mengenakan sehelai pakaian sementara tidak ada sedikit pun darinya yang menutupi

273 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini selain kata مِنْهُ (*darinya*). HR. Muslim dengan lafazh ini, Abu Daud, An-Nasa'i dan Imam Ahmad bin Hanbal.

bahunya. Ini khusus untuk selain kondisi darurat. Yang masyhur menurut para ahli fikih berbeda dengan madzhab ini, yaitu bolehnya shalat dengan mengenakan pakaian yang menurup aurat. Dan untuk madzhab itu mereka menyanggahnya dengan sabda Nabi ﷺ kepada Jabir mengenai pakaian, وَإِنْ كَانَ ضَيِّقًا فَاتَّزِرْ بِــهِ (*Jika pakaian itu sempit, maka sarungkanlah*). Larangan ini diartikan sebagai pemakruhan. *Wallahu a'lam.*

١١٨- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَــلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَكَلَ ثُوماً أَوْ بَصَــلاً. فَلْيَعْتَزِلْنَـــا أَوْ لِيَعْتَــزِلْ مَسْجِدَنَا، وَلْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ. وَأُتِيَ بِقِدْرٍ فِيهِ خَضِرَاتٌ مِنْ بُقُولٍ. فَوَجَدَ لَهَا رِيحاً، فَسَأَلَ؟ فَأُخْبِرَ بِمَا فِيهَا مِنَ الْبُقُولِ. فَقَالَ: قَرِّبُوهَــا إِلَــى بَعْــضِ أَصْحَابِي. فَلَمَّا رَآهُ كَرِهَ أَكْلَهَا. قَالَ: كُلْ. فَإِنِّي أُنَاجِي مَنْ لاَ تُنَاجِي.

118. Hadits kedelapan: Dari Jabir bin Abdullah رضي الله عنه, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda, "*Barangsiapa memakan bawang putih atau bawang merah maka hendaklah menuahkan diri dari kami atau hendaklah menjauhkan diri dari masjid kami, dan hendaklah duduk di rumahnya.*" Lalu dibawakan periuk berisi sayur yang berupa sayur mayur, lalu beliau mendapati suatu aroma padanya, maka beliau pun menanyakan itu, lalu diberikan tentang sayur mayur di dalamnya, maka beliau pun berabda, "*Dekatkanlah kepada sebagian (seorang) sahabatku.*" Tatkala beliau melihatnya, beliau tidak berminat

memaknnya. Beliau bersabda, "*Makanlah, karena sesungguhnya aku bermunajat kepada Dzat yang engkau tidak bermunajat kepada-Nya.*"[274]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Hadits ini jelas mengenai tidak ikut jama'ah di masjid karena sebab memakan hal-hal tersebut. Dari ini bisa ditetapkan salah satu dari dua kemungkinan, yaitu: Bisa jadi memakan hal-hal tersebut adalah boleh dan shalat jama'ah itu bukan wajib 'ain (kewajiban individual); atau shalat jama'ah itu wajib 'ain namun memakan hal-hal tersebut adalah terlarang bila mengganggu, demikian jika kita mengartikan larangan itu mendekati pengharaman. Sementara Jumhur umat membolehkan memakan itu, berdasarkan sabda beliau ﷺ, لَيْسَ لِي تَحْرِيمُ مَا أَحَلَّ اللهُ، وَلَكِنِّي أَكْرَهُهُ (*Tidak ada hak bagiku untuk mengharamkan apa yang Allah halalkan, akan tetapi aku tidak menyukainya*). Dan juga karena beliau mengemukakan alasan yang khusus mengenai itu, yaitu sabda beliau ﷺ, فَإِنِّي أُنَاجِي مَنْ لاَ تُنَاجِي (*karena sesungguhnya aku bermunajat kepada Dzat yang kalian tidak bermunajat kepada-Nya*). Dari ini disimpulkan, bahwa berjama'ah di masjid bukan wajib 'ain.

Intinya, bahwa memakan hal-hal tersebut adalah boleh, berdasarkan apa yang telah kami sebutkan. Dan di antara konsekwensinya adalah meninggalkan shalat jama'ah bagi yang memakannya, berdasarkan hadits ini. Kelaziman dari yang boleh adalah

---

274 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan sebagian sahabatnya, yaitu Abu Ayyub.

boleh, maka meninggalkan jama'ah bagi yang memakannya adalah boleh, dan ini menafikan kewajiban atasnya.[275]

Ada pendapat yang dinukil dari ahlu Zhahir –atau sebagian mereka– yang mengharamkan memakan bawan putih bedasarkan wajibnya shalat jama'ah atas setiap individu.

Intinya, shalat jama'ah adalah kewajiban individual (wajib 'ain), dan itu tidak bisa terealisasi kecuali dengan meninggalkan memakan bawang putih berdasarkan hadits ini. Sesuatu dimana yang wajib tidak dapat sempurna keuali dengannya maka sesuatu itu adalah wajib, maka meninggalkan memakan bawang putih adalah wajib.

Kedua: Redaksi مَسْجِدَنَا (*masjid kami*) terkait dengan itu (makan bawang). Sebagian mereka menyatakan bahwa larangan ini khusus terkait dengan masjid Rasul. Kemungkinannya hal itu karena masjid tersebut merupakan tempat turunnya malaikat membawakan wahyu. Pendapat yang benar berbeda dengan ini, yaitu bahwa larangan ini bersifat umum sebagaimana disebutkan di dalam sebagian riwayatnya: مَسَاجِدَنَا (*masjid-masjid kami*), maka lafazh مَسْجِدَنَا (*masjid kami*) menunjukkan jenis, atau sebagai contoh. Karena larangan ini ada alasannya: Bisa karena mengganggu sesama manusia, atau mengganggu malaikat yang turut hadir. Dan semua ini ada di masjid.

Ketiga: Redaksi وَأُتِيَ بِقِدْرٍ فِيهِ خَضِرَاتٌ (*Lalu dibawakan periuk berisi sayur*). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa lafazh الْقِدْرُ (periuk) adalah keliru, dan yang benar adalah بِبَدْرٍ (piring), dengan *baa'*. الْبَدْرُ adalah الطَّبَقُ (piring). Lafazh ini disebutkan di tempat lain sebagai

---

275 Mengapa shalat jama'ah tidak wajib atas setiap individu dan memakan hal-hal yang dibolehkan ini bisa menggugurkan kewajiban? Ini seperti halnya safar yang dibolehkan, karena safat itu menggugurkan kewajiban shalat Jum'at.

penafsirannya. Di antara yang menjauhkan lafazh الْقِــدْرُ (periuk) karena mengesankan pemasakan, dan ada riwayat menyebutkan izin untuk memakannya dalam keadaan dimasak. Sedangkan الْبَــدْرُ yang berarti الطَّبَــقُ (piring) tidak mengesankan itu dimasak, maka boleh dalam keadaan mentah, sehingga hal itu tidak bertentangan dengan izin untuk memakannya dalam keadaan dimasak. Bahkan bisa juga dinyatakan, bahwa zhahirnya penggunaan piring: bahwa sayuran itu mentah.

Keempat: Redaksi قَرِّبُوهَا إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِي (*Dekatkanlah kepada sebagian (seorang) sahabatku*) menunjukkan kepada apa yang telah kami sebutkan, yaitu bolehnya memakan itu, dan menunjukkan *tarjih* madzhab Jumhur.

Kelima: Hadits ini juga dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa memakan hal-hal tersebut termasuk alasan-alasan yang melahirkan keringangan untuk tidak menghadiri shalat jama'ah. Telah dikatakan bahwa perkataan ini dikemukakan dalam bentuk teguran, maka hal itu tidak menunjukkan udzur untuk meninggalkan jama'ah, kecuali bila kondisi darurat mendorongnya memakan itu. Pemahaman ini jauh dari mengena bila dilihat dari didekatkannya suguhan itu kepada sebagian sahabatnya, karena hal itu menafikan teguran. Adapun hadits Jabir yang terakhir adalah:

١١٩- عَنْ جَابِرِ بنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَكَلَ الثُّومَ وَالْبَصَلَ وَالْكُرَّاثَ فَلاَ يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا، فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تَتَأَذَّى مِمَّا يَتَأَذَّى مِنْهُ الإِنْسَانُ. وَفِي رِوَايَةٍ بَنِي آدَمَ.

119. Hadits kesembilan: Dari Jabir, bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Barangsiapa memakan bawang putih, bawang merah dan bawang bakung, maka janganlah dia mendekati masjid kami, karena sesungguhnya malaikat terganggu dengan apa yang dapat mengganggu manusia.*"

Dalam riwayat lainnya disebutkan (dengan lafazh): "*Manusia.*"

Penjelasan:

Di sini ada tambahan lafazh الْكُرَّاث (bawang bakung, dan hadits ini semakna dengan yang pertama, karena alasannya mencakup ini.

Orang-orang yang mengqiyaskan dalam hal ini telah melebarkan cakupan, sampai-sampai sebagian mereka menyatakan, bahwa orang yang tubuh bearoma asap (tidak sedap), atau luka yang mengeluarkan aroma (tidak sedap), maka diperlakukan sama dengan ini. Mereka juga melebarkan cakupan lainnya dengan menerapkan hukumnya pada tempat-tempat pertemuan lainnya yang tidak berupa masjid –seperti *mushalla* (tempat shalat) 'Id (hari Raya) dan tempat-tempat walimah– diperlakukan seperti masjid (dalam hal ini), karena kesamaannya dalam hal mengganggu manusia (dengan aroma itu). Sabda beliau ﷺ, فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذَّى (*karena sesungguhnya malaikat terganggu*) mengisyaratkan kepada alasan dengan ini, dan sabda beliau di dalam hadits lainnya, يُؤْذِينَا بِرِيحِ الثُّومِ (*dan kami terganggu dengan bau bawang putih*), zhahirnya menunjukkan alasan terganggunya manusia, dan tidak ada kontradiksi antara keduanya. Zhahirnya, bahwa masing-masing dari keduanya merupakan alasan tersendiri.

BAB TASYAHHUD

١٢٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَـالَ: عَلَّمَنِـي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشَهُّدَ - كَفِّي بَيْنَ كَفَّيْهِ - كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّوْرَةَ مِنَ الْقُرْآنِ: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ. السَّلامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّاللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَفِي لَفْـظٍ: إِذَا قَعَـدَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاةِ فَلْيَقُلْ: التَّحِيَّاتُ للهِ - وَذَكَرَهُ - وَفِيهِ: فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ فَقَدْ سَلَّمْتُمْ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّـمَاءِ وَالأَرْضِ - وَفِيـهِ - فَلْيَتَخَيَّرْ مِنْ الْمَسْأَلَةِ مَا شَاءَ

120. Hadits pertama: Dari Abdullah bin Mas'ud ﵁, dia berkata, "Rasulullah ﷺ mengajariku tasyahhud –kedua telapak tanganku di antara kedua telapak tangannya– sebagaimana beliau mengajariku surah dari Al Qur`an, (yaitu): *Attahiyaatu lillaah, washshalawaatu waththayyibaat. Assalamu alaika ayyuhan nabiyyu wa rahmatullaahi wa barakaatuh. Assalaamu alainaa wa alaa 'ibaadillaahish shaalihiin. Asyhadu allaa ilaaha illallaah wa asyhadu anna muhammadan abduhu wa rasuuluh* (Segala penghormatan hanya milik Allah, juga segala pengagungan dan kebaikan. Semoga kesejahteraan dicurahkan kepadamu, wahai Nabi, begitu juga rahmat dan keberkahan-Nya.

Kesejahteraan semoga dicurahkan kepada kami dan hamba-hamba Allah yang shalih. Aku bersaksi bahwa sesungguhnya tidak ada sesembahan selain Allah dan aku pun bersaksi bahwa sesungguhnya Muhammad itu adalah hamba-Nya dan utusan-Nya)."

Dalam lafazh lainnya: "*Apabila seseorang di antara kalian duduk di dalam shalat, maka hendaklah dia mengucapkan: Attaahiyyatu lillaah...*" –lalu dia menyebutkannya–, dan di dalamnya disebutkan: "*Karena sesungguhnya kalian, jika kalian melakukan itu, berarti kalian telah mengucapkan salam kepada setiap hamba yang shalih di langit dan di bumi.*" –di dalamnya juga disebutkan– "*lalu hendaklah dia memilih permohonan (doa) yang dikehendakinya.*"[276]

Penjelasan:

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum tasyahhud. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa yang akhir adalah wajib, demikian madzhab Asy-Syafi'i. sementara zhahirnya madzhab Malik, bahwa itu sunnah. Dalil yang mewajibkannya adalah ucapan beliau: فَلْيَقُلْ (*maka hendaklah dia mengucapkan*), perintah ini menunjukkan wajib. Hanya saja madzhab Asy-Syafi'i menyatakan, bahwa gabungan riwayat yang menyatakan itu zhahir perintahnya tidak wajib, tapi yang wajib hanya sebagiannya saja, yaitu: التَّحِيَّاتُ لِلّٰهِ. سَلاَمٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ (*Segala penghormatan hanya milik Allah. Semoga kesejahteraan dicurahkan kepadamu, wahai Nabi, begitu juga rahmat dan keberkahan-*

---

276 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah, Imam Ahmad bin Hanbal serta At-Tirmidzi, dan dia berkata, "Hadits Ibnu Mas'ud adalah hadits yang paling shahih mengenai tasyahhud, dan itu diamalkan oleh mayoritas ahli ilmu dari kalangan sahabat dan tabi'in."

Nya), tanpa mewajibkan apa yang di antara itu, yaitu: الْمُبَارَكَاتُ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ (*yang diberkahi, segala pengagungan dan kebaikan*). Dan juga semua yang setelah salam kepada Nabi ﷺ adalah tidak wajib, berdasarkan lafazh yang menunjukkan perintah itu, tapi yang wajib hanya sebagiannya saja. Mereka berbeda pendapat mengenai ini. Alasan pembatasan hanya pada sebagian yang disebutkan di dalam hadits ini, karena itu berupa pengulangan di semua riwayat. Ini adalah kontradiktif, karena tambahan tambahan pada sebagian riwayat adalah tambahan dari seorang yang adil sehingga wajib diterima jika perkaranya mengarah kepadanya.

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai lafazh-lafazh tasyahhud yang dipilih, karena riwayatnya berbeda-beda. Abu Hanifah dan Ahmad memilih tasyahhud Ibnu Mas'ud ini. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa ini riwayat yang paling shahih mengenai tasyahhud. Sementara Asy-Syafi'i memilih tasyahhud Ibnu Abbas, yaitu yang terdapat di dalam kitab Muslim, tidak disebutkan oleh pengarang.[277]

Orang yang memilih tasyahhud Ibnu Mas'ud me-*rajih*-kan –selain statusnya disepakati keshahihannya di dalam *Ash-Shahihain*– bahwa *wawul athf* (*wawu* partikel perangkai; partikel sambung) menunjukkan perbedaan antara yang rangkai dengan yang dirangkaikan kepadanya,

---

277 Yaitu: اَلتَّحِيَّاتُ اَلْمُبَارَكَاتُ اَلصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلّٰهِ. سَلاَمٌ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ، سَلاَمٌ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِينَ. أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ (Segala penghormatan, keberkahan, pengagungan dan kebaikan hanyalah milik Allah. Semoga kesejahteraan dicurahkan kepadamu, wahai Nabi, begitu juga rahmat dan keberkahan-Nya. Semoga kesejahteraan dicurahkan kepada kami dan hamba-hamba Allah yang shalih. Aku bersaksi bahwa sesungguhnya tidak ada sesembahan selain Allah dan aku pun bersaksi bahwa sesungguhnya Muhammad itu adalah hamba dan utusan Allah).

maka masing-masing kalimat adalah pujian tersendiri. Jika *wawul 'athf* dibuang, maka apa yang selain lafazh pertama adalah sifatnya, sehingga menjadi satu kalimat dalam pujian. Dan yang pertama lebih mendalam, sehingga lebih utama.

Sebagian ulama madzhab Hanafi menambahkan dalam masalah ini dengan mengatakan, "Jika seseorang mengatakan: وَاللهِ، وَالرَّحْمَنِ، وَالرَّحِيمِ (Demi Allah, dan Demi Dzat yang Maha Pemurah, dan Demi Dzat yang Maha pengasih), maka ini merupakan beberapa sumpah sehingga *kaffarah*-nya juga berbilang (bila melanggar). Dan bila mengatakan: وَاللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (Demi Allah Dzat yang Maha Pemurah lagi Maha pengasih), maka ini sebagai satu sumpah, dan (bila melanggar) hanya satu *kaffarah* (tebusan)." Demikian atau semaknanya.

Saya lihta sebagian orang yang me-*rajih*-kan madzhab Asy-Syafi'i –dalam memilih tasyahhud Ibnu Abbas– menjawab ini dengan mengatakan, bahwa *wawul 'athf* telah gugur. Lalu dia bersenandung: كَيْفَ أَصْبَحْتُ كَيْفَ أَمْسَيْتُ مِمَّا (Bagaimana aku di pagi hari, bagaimana aku di sore hari dari apa)[278], maksudnya: كَيْفَ أَصْبَحْتُ وَكَيْفَ أَمْسَيْتُ (Bagaimana aku di pagi hari, dan bagaimana aku di sore hari). Ini adalah pengguguran *wawul 'athf* yang merangkaikan kalimat, sementara masalah kita adalah pengguguranya dalam merangkaian kata-kata, dan itu lebih lemah daripada pengguguranya dalam merangkaikan kalimat. Seandainya tidak lemah, maka tidak tertolak *tarjih*-nya dengan adanya pernyataan jelas yang menunjukkan berbilangnya pujian. Beda halnya bila tidak ada pernyataan jelas demikian.

---

278 Lanjutannya: "yang menumbuhkan cinta di dalam hati orang-orang."

Tarjih lainnya untuk tasyahhud Ibnu Mas'ud: Bahwa lafazh اَلسَّلاَمُ di dalam tasyahhud Ibnu Mas'ud *mua'rraf* (yakni bentuk *ta'tif*; dengan *alif-laam ma'rifah*), sedangkan di dalam tasyahhud Ibnu Abbas munakkar (yakni bentuk *nakirah*; tanpa *alif-laam ma'rifah*; سَلاَمٌ). Sedangkan bentuk *ta'rif* lebih umum.

Sementara itu, Malik memilih tasyahhud Umar bin Khaththab ﷺ yang dia ajarkan kepada orang-orang di atas mimbar dan di-*rajih*-kan oleh para sahabatnya karena kemasyhuran pengajaran ini, dan terjadinya hal itu di hadapan para sahabat tanpa ada yang mengingkari, sehingga menjadi seperti ijma'.

Sementara lebih *rajih*-nya tasyahhud Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas atas itu, karena disandarkan kepada Nabi ﷺ dengan dinyatakan secara jelas demikian, sementara penyandaran tasyahhud Umar kepada Nabi ﷺ melalui indikasi.

Pilihan Asy-Syafi'i terhadap tasyahhud Ibnu Abbas juga dikuatkan karena lafazh yang disebutkan di dalamnya menunjukkan perhatian untuk mempelajarinya dan mengajarkannya, yaitu redaksi: كَانَ يُعَلِّمُنَا التَّشَهُّدَ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ (*beliau mengajari kami tasyahhud sebagaimana beliau mengajari kami surah dari Al Qur`an*). Ini tarjih dua sisi, karena redaksi ini juga disebutkan di dalam tasyahhud Ibnu Mas'ud, sebagaimana yang disebutkan oleh penarang.

Pilihan Asy-Syafi'i juga di-*rajih*-kan oleh tambahan: الْمُبَارَكَاتُ, dan bahwa itu lebih dekat kepada lafazh Al Qur`an. Allah Ta'ala berfirman,

تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةً طَيِّبَةً ﴿٦١﴾

(*Salam yang ditetapkan dari sisi Allah, yang diberikahi lagi baik.* (Qs. [24]: 61).

اَلتَّحِيَّاتُ adalah jamak dari اَلتَّحِيَّةُ, yaitu اَلْمُلْكُ (kerajaan). Pendapat lain menyebutkan: اَلسَّلَامُ (kesejahteraan). Pendapat lain menyebutkan: اَلْعَظَمَةُ (keagungan). Pendapat lain menyebutkan: اَلْبَقَاءُ (kesinambungan). Bila diartikan sebagai اَلسَّلَامُ (kesejahteraan), maka perkiraannya: kesejahteraan yang dengannya diagungkan kerajaan –misalnya– adalah hak bagi Allah Ta'ala. Bila diartikan sebagai اَلْبَقَاءُ (kesinambungan), maka tidak diragukan pengkhusuannya bagi Allah Ta'ala. Bila diartikan sebagai اَلْمُلْكُ (kerajaan) dan اَلْعَظَمَةُ (keagungan), maka maknanya: kerajaan yang hakiki lagi sempurna adalah milik Allah, dan keagungan yang sempurna adalah milik Allah, karena apa yang selain kerajaan dan keagungan-Nya adalah kurang.

وَالصَّلَوَاتُ (*juga segala pengagungan*) diartikan sebagai pengagungan yang telah diketahui, dan perkiraannya: bahwa itu wajib bagi Allah Ta'ala, tidak boleh memaksukannya untuk selain-Nya. Atau itu merupakan pemberitahuan tentang keikhlasan kita dalam mengagungkan-Nya, yakni pengagungan yang tulus untuk-Nya, bukan untuk selain-Nya. Bisa juga yang dimaksud dengan اَلصَّلَوَاتُ ini adalah اَلرَّحْمَةُ (rahmat). Sehingga makna لِلّٰهِ (milik Allah) adalah: yang memiliki dan memberikannya adalah Allah. Karena rahmat yang sempurna adalah milik Allah Ta'ala, bukan milik selain-Nya. Sebagian ahli kalam mengemukakan perincian dalam hal ini dengan mengatakan, yang maknanya: bahwa setiap yang mengasihi seseorang, maka kasih

sayangnya (rahmatnya) itu adalah miliknya disebabkan belas kasiannya kepadanya. Maka dengan kasih sayangnya itu dia menahan derita belas kasian terhadap dirinya. Beda halnya dengan rahmat Allah Ta'ala, karena hal itu hanya memberikan manfaat kepada hamba.

Adapun الطَّيِّبَاتُ (*dan kebaikan*) telah ditafsirkan sebagai perkataan-perkataan yang baik. Bila ditafsirkan dengan yang lebih umum tentu lebih utama, yakni: kebaikan-kebaikan yang berupa perbuatan, perkataan dan sifat. Sifat-sifat yang baik maksudnya adalah sifat kesempurnaan dan terbebas dari noda-noda kekurangan.

Redaksi السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ (*Semoga kesejahteraan dicurahkan kepadamu, wahai Nabi*). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa maknanya adalah memohon perlindungan dengan nama Allah, yaitu السَّلَامُ, seperti ungkapan: اللهُ مَعَكَ, yakni: semoga Allah menyertaimu dan melindungimu. Pendapat lain menyebutkan, bahwa maknanya: Semoga kesejahteraan dan keselamatan bagimu, seperti di dalam firman Allah Ta'ala, فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٩١﴾ (*Maka keselamatan bagimu karena kamu dari golongan kanan.* (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 91). Pendapat lain menyebutkan, bahwa maknanya: ketundukan kepadamu, sebagaimana firman Allah Ta'ala,

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

"Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati

mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya. (Qs. An-Nisaa` [4]: 65).

Sebagian ini tidak lepas dari kelemahan, karena untuk sebagian makna-makna ini, lafazh السَّلاَمُ tidak *muta'addi* (transitif) dengan kata bantu عَلَى.

Redaksi السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِيْنَ (*Kesejahteraan semoga dicurahkan kepada kami dan hamba-hamba Allah yang shalih*) adalah lafazh ini, dan ini telah ditunjukkan oleh sabda beliau ﷺ, فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ ذَلِكَ، أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (*Karena sesungguhnya jika dia mengucapkan itu, maka telah mengenai setiap hamba yang shalih di langit dan di bumi*). Dulunya mereka mengucapkan: السَّلاَمُ عَلَى اللهِ (semoga kesejahteraan dilimpahkan kepada Allah) dan السَّلاَمُ عَلَى فُلاَنٍ (semoga kesejahteraan dilimpahkan kepada si fulan), hingga mereka mengetahui lafazh ini dari Nabi ﷺ.

Tentang sabda beliau ﷺ, فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ ذَلِكَ أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ (*Karena sesungguhnya jika dia mengucapkan itu, maka telah mengenai setiap hamba yang shalih*), ini menunjukkan bahwa untuk yang umum ada redaksi tersendiri, dan bahwa redaksi ini untuk yang umum, demikian sebagaimana madzhab para ahli fikih. Ini menyelisihi mereak yang *tawaqquf* dari kalangan para ahli ushul dalam hal ini, karena ini ditetapkan dari lisan orang Arab, sementara bentuk-bentuk lafazh Al Kitab dan As-Sunnah ada pada kita, karena itu siapa yang menelusurinya maka dia akan menemukannya. Pendalilan kami dengan hadits ini merupakan penyebutan semua individu yang tidak terhingga banyaknya, bukan untuk membatasinya, akan tetapi dikhususkannya

"Para hamba yang shalih" karena merupakan ucapan pujian dan pengagungan.

Sabda beliau ﷺ, ثُمَّ لِيَتَخَيَّرْ مِنَ الْمَسْأَلَةِ مَا شَاءَ (*kemudian hendaklah dia memilih permohonan (doa) yang dikehendakinya*) menunjukkan bolehnya setiap permohonan yang terkait dengan dunia dan akhirat. Hanya saja sebagian ahli fikih dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i mengecualikan sebagian bentuk doa yang buruk, yaitu seperti: "Ya Allah, berilah aku wanita yang sifatnya demikian dan demikian," lalu menyebutkan sifat-sifat bagian-bagian tubuhnya. Hadits ini juga dijadikan dalil bahwa shalawat untuk Nabi ﷺ bukan rukun tasyahhud, karena Nabi ﷺ telah mengajarkan tasyahhud, dan setelahnya beliau memerintahkan agar memilih permohonan (doa) yang dikehendaki, dan beliau tidak mengajarkan shalawat (di dalam mengajarkan tasyahhud), padahal moment pengajaran tidak boleh ditangguhkan dari waktu wajibnya menjelaskannya. *Wallahu a'lam.*

١٢١- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ: لَقِيَنِي كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ فَقَالَ أَلا أُهْدِي لَكَ هَدِيَّةً؟ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ عَلَيْنَا، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، قَدْ عَلَّمَنَا اللهُ كَيْفَ نُسَلِّمُ عَلَيْكَ: فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ؟ فَقَالَ: قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

121. Dari Abdurrahman bin Abu Laila, dia berkata, "Ka'b bin Ujrah menjumpaiku, lalu berkata, 'Maukah aku hadiahkan suatu hadiah

kepadamu? Bahwa Nabi ﷺ keluar kepada kami, lalu kami berkata, 'Wahai Rasulullah, Allah telah mengajari kami bagaimana memberi salam kepadamu, lalu bagaimana kami bershalawat kepadamu?' Beliau pun bersabda, 'Ucapkanlah: *Allaahumma shalli 'alaa muhammad wa 'ala aali muhammad, kamaa shallaita 'alaa ibraahiim, innaka hamiidum majiid. Wa baarik 'alaa muhammad wa 'alaa aali muhammad, kamaa baarakta 'alaa ibraahiim, innaka hamiidum majiid* (Ya Allah limpahkanlah shalawat kepada Muhammad dan kepada keluarga Muhammad sebagaimana telah Engkau limpahkan shalawat kepada Ibrahim. Sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia. Dan limpahkanlah keberkahan kepada Muhammad dan kepada keluarga Muhammad sebagaimana telah Engkau limpahkan keberkahan kepada Ibrahim. Sesungguhnya Engkau Maha Terpuji lagi Maha Mulia).'"[279]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Ka'b bin Ujrah dari Bani Salim bin 'Auf. Pendapat lain menyebutkan: dari Bani Al Harits bin Qudha'ah. Dia ikut dalam Bai'at Ar-Ridhwan, dan meninggal pada tahun lima puluh dua di Madinah. Jama'ah semuanya meriwayatkan darinya.

Kedua: Bentuk perintah di dalam sabda beliau: قُوْلُـوا (*Ucapkanlah*) jelas menunjukkan wajib. Mereka sama sependapat tentang wajibnya bershalawat kepada Nabi ﷺ. Lalu dikatakan, bahwa itu wajib (minimal) satu kali dalam seumur hidup, demikian pendapat mayoritas. Pendapat lain menyebutkan: wajib di setiap shalat di dalam

---

279 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang beragam. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

tasyahhud akhir. Demikian madzhab Asy-Syafi'i. Pendapat lain menyebutkan, bahwa tidak ada seorang pun sebelumnya yang mengatakan demikian,[280] dan ini diikuti Ishaq. Pendapat lain menyebutkan: wajib setiap kali (nama beliau) disebut, pendapat ini dipilih oleh Ath-Thahawi dari kalangan ulama madzhab Hanafi dan Al Halimi dari kalangan ulama madzhab Syafi'i. Di dalam hadits ini tidak dinyatakan bahwa perintah ini khusus di dalam shalat, namun di kalangan para ahli fikih sering dijadikan dalil dalam mewajibkannya di dalam shalat, bahwa bershalawat kepada Nabi ﷺ adalah wajib menurut ijma', dan menurut ijma' juga adalah tidak wajib di selain shalat, maka jelaslah wajibnya di dalam shalat. Pendapat ini sangat lemah, karena kalimat: "dan menurut ijma' juga adalah tidak wajib di selain shalat," jika maksudnya tidak wajib 'ain di selain shalat, maka itu benar, tapi konsekwensinya wajib 'ain di dalam shalat, karena kemungkinan wajibnya mutlak shalawat, sehingga tidak wajib pada salah satu dari kedua hal itu -yakni di luar shalat atau di dalam shalat-. Dan bila maksudnya lebih umum dari itu, yaitu wajib secara mutlak, maka ungkapan tadi tidak benar.

Ketiga: Tentang wajibnya shalawat kepada keluarga beliau, ada dua pendapat di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i. Mereka yang mewajibkannya berpedoman dengan lafazh perintah di sini.

---

280 Asy-Syaukani mengatakan di dalam *Syarh Al Muntaqa*, "Sabda beliau: قُولُوا (*Ucapkanlah*) dijadikan dalil dalam mewajibkan shalawat kepada beliau ﷺ setelah tasyahhud. Demikian pendapat Umar dan anaknya (Abdullah), Ibnu Mas'ud, Jabir bin Zaid, Asy-Sya'bi, Muhammad bin Ka'b Al Qarazhi, Abu Ja'far Al Baqir, Al Hadi, Al Qasim, Asy-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, I shaq dan Ibnu Al Mawaz, serta dipilih oleh Al Qadhi Abu Bakar Ibnu Al Arabi. Ibnu Al Qayyim mempunyai bahasam yang sangat berharga di dalam kitab *Jala ' Al Afham* mengenai wajibnya itu di setiap shalat."

Keempat: Mereka berbeda pendapat mengenai "keluarga" ini. Asy-Syafi'i memilih, bahwa mereka adalah Bani Hasyim dan Bani Al Muththalib. Yang lainnya mengatakan, bahwa mereka adalah para pemeluk agama beliau, Allah Ta'ala berfirman,

أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾

"Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam adzab yang sangat keras." (Qs. Al Mu`min [40]: 46).

Kelima: Ada pertanyaan yang masyhur di kalangan ulama mutaakhir, yaitu: bahwa yang diserupakan bukanlah yang diserupakan dengannya, lalu bagaimana memohon shalawat untuk Nabi ﷺ dengan menyerupakannya dengan shalawat untuk Ibrahim? Ada beberapa pandangan mengenai ini;

Pertama: Bahwa itu adalah penyerupaan asal shalawat dengan asal shalawat, bukan kadar dengan kadar. Ini sebagaimana yang mereka pilih di dalam firman Allah Ta'ala, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ *"Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu."* (Qs. Al Baqarah [2]: 183), bahwa maksudnya adalah asal puasa, bukan puasanya itu dan waktunya. Pendapat ini tidak kuat.

Kedua: Bahwa penyerupaan itu mengenai shalawat kepada keluarga, bukan kepada Nabi ﷺ, jadi sekan-akan kalimat: اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ (*Ya Allah limpahkanlah shalawat kepada Muhammad*) terputus dari penyerupaan, sementara kalimat: وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ (*dan kepada keluarga Muhammad*) bersambung dengan kalimat: كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ

إِبْرَاهِيمَ (*sebagaimana telah Engkau limpahkan shalawat kepada Ibrahim dan kepada keluarga Ibrahim*). Di sini ada pertanyaan: Bahwa selain para nabi tidak mungkin menyamai para nabi, lalu bagaimana meminta terjadinya sesuatu yang tidak mungkin terjadi? Di sini bisa dikembalikan kepada asal shalawat, dan tidak dikembalikan kepadanya apa yang dikembalikan dengan perkiraan penyerupaan shalawat kepada Nabi ﷺ dan keluarganya.

Ketiga: Bahwa yang diserupakan adalah shalawat kepada Nabi ﷺ dan keluarganya dengan shalat kepada Ibrahim dan keluarganya, yakni gabungan dengan gabungan. Mayoritas nabi ﷺ adalah keluarga Ibrahim, maka jika himpunan dengan himpunan, sementara keluarga Rasul ﷺ tidak seperti keluarga Ibrahim –yang mana mereka itu para nabi–, maka kelebihan dari itu diperoleh untuk Rasulullah ﷺ, sehingga ada kelebihan atas perolehan untuk Ibrahim ﷺ. Dan yang diperoleh dari itu adalah dampak rahmat dan keridhaan, sehingga yang perolehannya lebih banyak maka dia lebih utama.

Keempat: Bahwa shalawat ini, yang dimohonkan adalah pengulangan bila dilihat kepada setiap shalawat pada setiap orang yang bershalawat. Maka jika setiap orang yang bershalawat menghasilkan shalawat yang sama dengan shalawat untuk Ibrahim ﷺ, maka yang diperoleh oleh Nabi ﷺ bila dilihat dari jumlah shalawat adalah berlipat-lipat kali banyaknya, tidak terhingga jumlah dan bilangannya.

Jika engkau mengatakan: Penyerupaan itu didapat dari asal shalawat ini, sedangkan satuannya darinya, maka di sini terjadi kontradiksi dengan asasnya.

Aku katakan: Kapan terjadinya kontradiksi itu: Apakah ketika permohonan itu untuk pengulangan atau bukan? Yang pertama tidak mungkin, sedangkan yang kedua bisa. Tapi disepakati bahwa

permohonan itu untuk pengulangan. Jika itu untuk pengulangan, maka yang diminta dari gabungannya adalah tercapainya kadar shalawat yang tidak terhingga bila dibanding dengan kadar yang diperoleh untuk Ibrahim ﷺ.

Kelima: Permohonan shalawat yang sama dengan shalawat untuk Ibrahim ﷺ tidak serta merta menghasilkan kesamaan, atau tidak adanya validitas dalam memohon. Adapun yang memastikan itu adalah bila yang ditetapkan untuk Rasulullah ﷺ bukan shlawat yang sama dengan shalawat untuk Ibrahim, atau lebih banyak dari itu. Adapun jika demikian, yang shalawat yang diminta itu bila digabungkan dengan yang ditetapkan pengulangannya untuk Rasulullah ﷺ, maka gabungannya itu lebih banyak daripada kadar yang diminta. Contohnya adalah seperti seseorang yang memiliki empat ribu dirham, sementara yang lainnya memiliki dua ribu, lalu kita meminta agar si pemilik empat ribu itu diberi seperti yang dimiliki oleh yang lainnya, yaitu dua ribu. Jika itu terjadi, maka terjadilah penggabungan (penambahan) dua ribu kepada empat ribu, sehingga jumlahnya menjadi enam ribu, dan ini adalah lebih banyak daripada yang diminta, yaitu dua ribu.

Keenam dari pembahasan hadits ini: Redaksi إِنَّكَ حَمِيدٌ (*Sesunggunya Engkau Maha Terpuji*) bermakna مَحْمُودٌ (terpuji) yang dikemukakan dalam bentuk *mubalaghah* (menunjukkan sangat), yakni: berhak atas segala bentuk pujian. مَجِيدٌ (*Maha Mulia*) adalah bentuk *mubalaghah* dari مَاجِدٌ (mulia). الْمَجْدُ adalah الشَّرَفُ (kemuliaan). Maka ini menjadi seperti alasan keberhakan terhadap pujian dengan segala bentuknya. Bisa juga حَمِيدٌ adalah bentuk *mubalaghah* dari حَامِدٌ (yang memuji), sehingga itu menjadi seperti alasan shalawat yang dimohon. Karena pujian dan kesyukuran berdekatan, karena حَمِيدٌ maknanya dekat

dengan makna شَكُورٌ (yang bersyukur). Dan ini sesuai dengan tambahan keutamaan dan anugerah untuk perkara-perkara yang agung yang dikehendaki. Kemudian dari itu, keseuaian dari keagungan dan kemuliaan itu denan ini juga cukup jelas. الْبَرَكَةُ (keberkahan) adalah tambahan dan pengembangan kebaikan. *Wallahu a'lam.*

١٢٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُو: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَعَذَابِ النَّارِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ.

وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: إِذَا تَشَهَّدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ أَرْبَعٍ، يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ.

122. Hadits ketiga: Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ biasa berdoa: '*Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu dari adzab kubur, adzab neraka, fitnah hidup dan setelah mati, dan dari fitnah Al Masih Dajjal'.*"

Dalam lafazh Muslim disebutkan: "*Apabila seseorang dari kalian bertasyahhud, maka hendaklah dia memohon perlindungan kepada Allah dari empat hal, yaitu mengucapkan: Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung kepadamu dari adzab Jahannam ...*" kemudian disebutkan menyerupai itu.[281]

---

281 HR. Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Para ahli bahasa mengatakan, bahwa *al fitnah* adalah ujian dan cobaan.

Penjelasan:

Hadits ini mengandung penetapan adzab kubur. Hal ini berulang-ulang lagi banyak disebutkan di sejumlah riwayat dari Rasulullah ﷺ, dan mengimaninya adalah wajib. فِتْنَةُ الْمَحْيَا (*fitnah hidup*) adalah apa yang dihadapi oleh manusia semasa hidupnya, yaitu berupa cobaan keduniaan, syahwat dan kebodohan, dan yang paling berat serta paling besar *–na'udzu billah–* adalah perihal penutup kehidupan ketika mati. Sedangkan فِتْنَةُ الْمَمَاتِ, bisa jadi maksudnya adalah fitnah ketika mati, disandangkannya fitnah kepada kematian karena kedekatannya dengannya. Berdasarkan pengertian ini, maka فِتْنَةُ الْمَحْيَا (fitnah hidup) adalah apa yang terjadi sebelum itu dalam masa hidup seseorang dan gerak geriknya di dunia, karena apa yang mendekati sesuatu maka diberikan hukumnya. Maka kondisi kematian menyerupai mati, dan tidak dihitung termasuk dunia. Bisa juga maksudnya adalah fitnah setelah mati, yaitu fitnah kubur, sebagaimana yang diriwayatkan secara shahih dari Nabi ﷺ mengenai fitnah kubur, seperti –yang lebih besar– dari fitnah dajjal. Berdasarkan pengertian ini tidak berarti terjadi pengulangan dengan disebutkannya: مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ (*dari adzab kubur*), karena adzab adalah akibat dari fitnah, sedangkan sebab berbeda dengan akibat, dan tidak dikatakan bahwa maksudnya adalah hilangnya adzab kubur, karena fitnah itu sendiri merupakan perkara besar dan berat sehingga dimohonkan perlindungan kepada Allah dari keburukannya.

Hadits yang disebutkannya dari Muslim mengandung tambahan doa yang diperintahkan setelah tasyahhud. Tampak perhatian terhadap doa mengenai hal-hal tersebut, yang mana doa itu diperintahkan kepada kita di setiap shalat, dan itu adalah hakikat karena besarnya perkara di dalamnya, dan beratnya cobaan ketika terjadinya. Dan juga karena

kebanyakannya –atau semuanya– merupakan perkara-perkara keimanan lagi ghaib, maka mengulang-ulangnya pada jiwa adakan menjadikannya menguasainya.

Di dalam lafazh Muslim juga terdapat faidah lainnya, yaitu ajaran memohon perlindungan dan redaksinya, karena bisa juga diungkapkan dengan selain lafazh ini, dan seandainya diungkapkan dengan lafazh lainnya tercapai juga maksudnya dan perintah ini pun terlaksana. Tapi yang lebih utama adalah mengucapkan apa yang diperintahkan oleh Rasulullah ﷺ. Golongan zhahiriyah berpendapat wajibnya doa ini pada posisi ini.

Perlu diketahui, bahwa sabda beliau, إِذَا تَشَهَّدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَعِذْ (*Apabila seseorang dari kalian bertasyahhud, maka hendaklah dia memohon perlindungan*) adalah bersifat umum mencakup tasyahhud awal dan tasyahhud akhir. Telah masyhur di kalangan ulama anjuran meringankan pada tasyahhud awal, dan tidak dianjurkannya berdoa setelahnya, bahkan sebagian mereka pun tidak membaca shalawat kepada keluarga Nabi. [Jika ada riwayat yang mengkhususkannya pada tasyahhud akhir dan menjadi pedoman mereka, maka ini termasuk bentuk membawakan yang mutlak kepada yang *muqayyad*, atau termasuk bentuk membawakan yang umum kepada yang khusus. Dan mengenai ini ada pembahasan yang telah kami isyaratkan di muka].[282] Keumuman yang kami sebutkan menunjukkan dituntutnya doa ini, adapun yang mengkhususkannya maka hendaklah mengemukakan dalil yang *rajih*, dan jika itu berupa nash, maka harus shahih. *Wallahu a'lam.*

---

282 Tambahan dari naskah خ dan ط.

١٢٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

عَلِّمْنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ فِي صَلاتِي. قَالَ: قُلْ: اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا. وَلا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ. فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ. وَارْحَمْنِي، إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.

123. Hadits keempat: Dari Abdullah bin Amr bin Al 'Ash, dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ: Bahwa dia berkata kepada Rasulullah ﷺ, "Ajarilah aku doa yang dapat aku panjatkan di dalam shalatku." Beliau pun bersabda, "*Ucapkanlah: Allaahumma inni zhalamtu nafsii zhulman katsiiran, walaa yaghfirudz dzunuub illaa anta, faghfirlii maghfiratan min 'indika warhamnii, innakal ghafuurur rahiim (Ya Allah, sesungguhnya aku telah menganiaya diriku dengan penganiayaan yang banyak, dan tidak ada yang dapat mengampuni dosa-dosa kecuali Engkau. Karena itu ampunilah aku dengan ampunan dari sisi-Mu, dan sayangilah aku, sesungguhnya Engkau Maha Pengampun lagi Maha Penyayang).*'"[283]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan perintah berdoa dengan doa ini di dalam shalat tanpa menetapkan posisinya. Seandainya itu dilakukan di dalam shalat -pada posisi yang tidak dimakruhkan berdoa, pada posisi mana pun-, tentu itu boleh. Kemungkinan yang lebih utama adalah di salah satu dari kedua posisi: Bisa ketika sujud, dan bisa setelah tasyahhuyd.

---

283 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Karena pada kedua posisi inilah kita diperintahkan untuk berdoa. Nabi ﷺ bersabda, وَأَمَّا السُّجُوْدُ، فَاجْتَهِدُوا فِيهِ فِي الدُّعَاءِ (*Dan adapun sujud, maka besungguh-sungguhlah dalam berdoa di dalamnya*). Dan beliau bersabda mengenai tasyahhud, وَلْيَتَخَيَّرْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْمَسْأَلَةِ مَا شَاءَ (*dan setelah itu hendaklah dia memilih doa yang dikehendakinya*). Kemungkinan yang lebih *rajih* adalah setelah tasyahhud, karena tampaknya perhatian dengan mengajarkan doa khusus untuk posisi ini.

Redaksi إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا (*sesungguhnya aku telah menganiaya diriku dengan penganiayaan yang banyak*) menunjukkan bahwa seseorang tidak terlepas dari dosa dan kelalaian, sebagaimana yang disabdakan oleh Nabi ﷺ, اسْتَقِيمُوا، وَلَنْ تُحْصُوا (*Tetaplah kalian konsisten, dan kalian tidak akan menghingga*). Disebutkan juga di dalam sebuah hadits: كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ (*Setiap manusia adalah bersalah, dan sebaik-baik orang-orang yang bersalah adalah mereka yang bertaubat*). Kemungkinan mereka menyimpulkan itu dari segi perintah mengucapkan ini secara mutlak tanpa batasan kriteria maupun pengkhususan dengan suatu kondisi. Seandainya ada suatu kondisi dimana tidak terjadi kezhaliman dan kelalaian, tentu pemberitahuan ini tidak sesuai dengan realita, maka tidak akan diperintahkan.

Redaksi وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ (*dan tidak ada yang dapat mengampuni dosa-dosa kecuali Engkau*), ini pengakuan tentang keesaan Allah ﷻ, dan untuk mendapatkan ampunan-Nya dengan pengakuan ini, sebagaimana firman Allah Ta'ala (dalam hadits qudsi), عَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ (*Dia tahu bahwa dia memiliki Tuhan yang dapat mengampuni dosa dan menghukum karena dosa*). Di dalam hadits ini juga terkandung pelaksanaan apa yang Allah puji di dalam firman-Nya,

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ
وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ ﴿١٣٥﴾

"Dan (juga) orang-orang yang apabila mengerjakan perbuatan keji atau menganiaya diri sendiri, mereka ingat akan Allah, lalu memohon ampun terhadap dosa-dosa mereka, dan siapa lagi yang dapat mengampuni dosa selain daripada Allah?" (Qs. Aali 'Imraan [3]: 135).

Redaksi وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاَّ أَنْتَ (*dan tidak ada yang dapat mengampuni dosa-dosa kecuali Engkau*) seperti firman Allah Ta'ala, وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاَّ اللهُ (*dan siapa lagi yang dapat mengampuni dosa selain daripada Allah?*). Kemudian tentang redaksi فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ (*Karena itu ampunilah aku dengan ampunan dari sisi-Mu*) ada dua pandangan; ***Pertama***: Mengisyaratkan kepada tauhid tersebut, seakan-akan dia mengatakan, "Tidak ada yang dapat melakukan ini kecuali Engkau, karena itu lakukanlah itu." ***Kedua***, dan ini yang lebi baik: Mengisyaratkan kepada permohonan ampunan yang berasal dari sisi Allah Ta'ala, tanpa harus disertai sebab dari hamba, baik berupa amal shalih ataupun lainnya. jadi degnan penafsiran ini, (ampunan) itu adalah rahmat dari sisi-Nya, tidak ada sebab dari hamba dalam hal itu. Ini berupa pernyataan keterlepasan dari sebab-sebab serta alasan-alasan dengan amal yang diyakini secara logika bisa mendatangkan pahala. Di dalam *Lisan Al Arab* disebutkan, bahwa الْمَغْفِرَةُ adalah السَّتْرُ (penutupan). الرَّحْمَةُ (kasih sayang) dari Allah, menurut para ahli ushul yang mengesampingkan penyerupaan, bisa berupa perbuatan-perbuatan

yang dianugerahkan Allah Ta'ala yang berupa pemberian nikmat-nikmat dan fadhilah-fadhilah kepada hamba, dan bisa berupa penganugerahan perbuatan-perbuatan itu kepada hamba. Berdasarkan kemungkinan yang pertama: itu termasuk sifat-sifat perbuatan, dan berdasarkan kemungkinan yang kedua: itu termasuk sifat-sifat dzat.

Redaksi إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (*sesungguhnya Engkau Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*), ini dua sifat yang disebutkan sebagai penutup kalimat dalam bentuk penimpal untuk yang sebelumnya, yang mana الْغَفُورُ (*Maha Pengampun*) sebagai penimpal اغْفِرْ لِي (*ampunilah aku*), dan الرَّحِيمُ (*Maha Penyayang*) sebagai penimpal ارْحَمْنِي (*kasihanilah aku*). Bentuk penimpalan di sini dalam bentuk yang pertama ditimpal dengan yang pertama, dan yang kedua ditimpal dengan yang kedua. Terkadang ada juga bentuknya yang tidak demikian, yaitu dimana yang pertama ditimpal dengan yang kedua, dan itu sesuai dengan maksud-maksudnya dan keindahan kalimat. Di antara yang diperlukan di dalam ilmu tafsir adalah keserasian akhiran-akhiran ayat dengan yang sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

١٢٤- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: مَا صَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَعْدَ أَنْ نَزَلَتْ عَلَيْهِ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ - إِلاَّ يَقُولُ فِيهَا: سُبْحَانَكَ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي.

وَفِي لَفْظٍ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي.

124. Dari Aisyah رضي الله عنها, dia berkata, "Tidaklah Rasulullah ﷺ melakukan suatu shalat –semenjak setelah diturunkan kepadanya: "*Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan.*" (surah An-Nashr [110])– kecuali di dalamnya beliau mengucapkan: *Subhaanaka rabbanaa wa bihamdika, alaahummaghfir lii* (Maha Suci Engkau, wahai Tuhan kami, dan aku memuji-Mu. Ya Allah, ampunilah aku)." Dalam lafazh lainnya disebutkan: "Rasulullah ﷺ di dalam ruku dan sujudnya banyak mengucapkan: *Subhaanakallaahumma rabbanaa wa bihamdika, alaahummaghfir lii* (Maha Suci Engkau, ya Allah ya Tuhan kami, dan aku memuji-Mu. Ya Allah, ampunilah aku)."[284]

Penjelasan:

Hadits Aisyah menunjukkan langsungnya Rasulullah ﷺ melaksanakan apa yang Allah Ta'ala perintahkan kepadanya, dan mendawamkannya.

Redaksi فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ (*Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu*) [yakni bagian dari surah An-Nashr], mengenai ini ada dua pandangan; ***Pertama***: Bahwa maksudnya adalah bertasbih dengan pujian, karena الْحَمْدُ (pujian) mengandung makna التَّسْبِيحُ (tasbih) yang artinya التَّنْزِيهُ (penyucian), karena pujian menunjukkan penyandangan perbuatan-perbuatan yang terpuji hanya kepada Allah Ta'ala, dan dalam hal ini terkandung penafian syirik (peniadaan penyekutuan).

Kedua: Bahwa maksudnya adalah: maka bertasbihlah disertai dengan pujian. Maka *baa*'-nya menunjukkan kondisi (yakni dalam kondisi memuji). Ini lebih *rajih*, karena Nabi ﷺ bertasbih dan memuji

---

284 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bab tafsir, dan dengan lafazh lainnya di lebih dari satu tempat. HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

dengan mengucapkan: سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ (*Maha Suci Engkau dan aku memuji-Mu*). Adapun berdasarkan pandangan yang pertama: cukup dengan pujian saja, dan berdasarkan pengertian ini, sekan-akan tasbihnya Rasul menunjukkan *rajih*-nya makna yang kedua.

Redaksi وَبِحَمْدِكَ, menurut suatu pendapat, bahwa maknanya: وَبِحَمْدِكَ سَبَّحْتُ (dan dengan memuji-Mu aku bertasbih). Pengertian ini dengan perkiraan adanya kalimat yang dibuang, yakni: dengan sebab memuji Allah aku bertasbih (menyucikan). Dan yang dimaksud dengan sebab di sini adalah: petunjuk dan pertolongan untuk bertasbih dan meyakini maknanya. Ini sebagaimana yang diriwayatkan dari Aisyah di dalam *Ash-Shahih*: بِحَمْدِ اللهِ لاَ بِحَمْدِكَ (dengan memuji Allah, bukan dengan memuji-Mu), yakni: hal ini terjadi karena memuji allah, yakni karena fadhilah-Nya, kebajikan-Nya dan anugerah-Nya. Karena fadhilah dan kebajikan adalah sebab pujian, karena itulah diungkapkan dengan pujian.

Redaksi اَللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي (*ampunilah aku*) adalah pengamalan dari firman Allah Ta'ala: وَاسْتَغْفِرْهُ (*dan mohonlah ampun kepada-Nya*) [bagian dari surah An-Nashr] setelah pengamalan firman-Nya, فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ (*Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu*). Adapun lafazh lainnya, maka itu menunjukkan doa di dalam ruku dan pembolehannya, dan itu tidak menyelisihi sabda beliau ﷺ, أَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظِّمُوا فِيهِ الرَّبَّ، وَأَمَّا السُّجُودُ فَاجْتَهِدُوا فِيهِ بِالدُّعَاءِ (*Adapun ruku, maka agungkanlah Rabb di dalamnya. Sedangkan sujud, maka bersungguh-sungguhlah berdoa di dalamnya*). Karena disimpulkan dari hadits ini bolehnya hal itu, dan dari itu diutamakan pengkhususan ruku dengan pengagungan. Kemungkinan juga diperintahkan di dalam sujud untuk memperbanyak doa, karena

diisyaratkan oleh kalimat: فَاجْتَهِدُوا (*maka besungguh-sungguhlah*), kemungkinan pengertiannya adalah memperbanyaknya. Sedangkan kalimat اغْفِرْ لِي (ampunilaah aku) yang terdapat di dalam ruku, tidak banyak. Jadi tidak ada kontradiksi dengan apa yang diperintahkan di dalam sujud.

Di dalam hadits Aisyah yang pertama, terdapat pertanyaan, yaitu: bahwa lafazh إذا (Apabila) menunjukkan yang akan terjadi dan belum tercapainya syarat saat itu, sementara perkataan Aisyah, مَا صَلَّى صَلَاةً بَعْدَ أَنْ نَزَلَتْ عَلَيْهِ: إذا جَاءَ نَصْرُ الله (*Tidaklah Rasulullah ﷺ melakukan suatu shalat semenjak setelah diturunkan kepadanya*: "*Apabila telah datang pertolongan Allah* ...) menunjukkan lebih dulunya perkataan ini, karena dekatnya shalat pertama yang setelah turunnya ayat ini. الْفَتْحُ di sini adalah فَتْحُ مَكَّةَ (penaklukan Mekkah). Sementara "masuknya manusia ke dalam agama Allah dengan berbondong-bondong," perlu waktu yang lebih luas dari waktu dimana diturunkannya ayat ini dan shalat yang pertama setelahnya.

Sementara perkataan Aisyah yang disebutkan pada sebagian riwayat: يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ (beliau menakwilkan Al Qur`an)[285] mengindikasikan bahwa beliau melaksanakan apa yang diperintahkan kepadanya di dalamnya. Jika penaklukan Mekkah dan masuknya manusia ke dalam agama Allah dengan berbondong-bondong terjadi ketika turunnya ayat ini, maka bagaimana bisa dikatakan: إذَا جَاءَ (Apabila datang) jika itu memang belum terjadi. Lalu bagaimana bisa

[285] HR. Asy-Syaikhani, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

ucapan itu sebagai pelaksanaan perintah yang menyebutkannya, padahal syarat perintah itu belum ada?

Jawabannya: Kami memilih, bahwa itu memang belum terjadi sebagaimana konotasi lafazhnya, sementara Rasulullah ﷺ langsung melaksanakan perintah itu sebelum tibanya masa yang terkait dengan perintah itu. Karena itu adalah ibadah dan ketaatan yang tidak dikhususkan dengan waktu tertentu. Jika syaratnya telah terjadi (terpenuhi), maka status ucapan ini –setelah terjadinya– adalah terjadi sebagai pelaksanaan, dan yang sebelum terjadinya syaratnya adalah terjadi sebagai sukarela. Perkataan Aisyah: يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ (beliau menakwilkan Al Qur`an) tidak menunjukkan bahwa semua ucapan Rasulullah ﷺ terjadi sebagai pelaksanaan perintah, sehingga menunjukkan telah terjadinya (terpenuhinya) syarat. Bahkan indikasinya: beliau melakukan penakwilan Al Qur`an hanya pada apa yang ditunjukkan oleh lafazhnya. Bisa jadi sebagian ucapan ini merupakan perbuatan untuk suatu ketaatan sebagai pendahuluan, dan sebagian lainnya sebagai pelaksaan perintah. *Wallahu a'lam.*

BAB WITIR

١٢٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ - مَا تَرَى فِي صَلاَةِ اللَّيْلِ؟ قَالَ: مَثْنَى، مَثْنَى. فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ صَلَّى وَاحِدَةً. فَأَوْتَرَتْ لَهُ مَا صَلَّى. وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ: اجْعَلُوا آخِرَ صَلاَتِكُمْ بِاللَّيْلِ وِتْراً.

125. Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Seorang lelaki bertanya kepada Nabi ﷺ –saat itu beliau di atas mimbar–, 'Bagaimana menurutmu tentang shalat malam?' Beliau bersabda, '*Dua rakaat dua rakaat. Lalu jika seseorang dari kalian khawatir Subuh, (hendaklah) shalat satu rakaat, sehingga dia mengganjilkan shalat yang telah dilakukannya.*' Dan sesungguhnya beliau juga bersabda, '*Jadikanlah witir sebagai akhir shalat kalian di malam hari.*'"[286]

---

[286] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Kelima perawi ini menambahkan (di dalam riwayat mereka): صَلاَةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنَى مَثْنَى (*Shalat malam dan shalat siang adalah dua raka'at dua raka'at*). Sejumlah imam hadits men-*dha'if*-kan hadits ini, karena para hafizh dari kalangan para sahabat Ibnu Umar tidak menyebutkan itu darinya, adapun yang menyebutkannya adalah Al Bariqi Al Azdi dari Ibnu Umar, sedangkan dia *dha'if.* An-Nasa'i menghukumi perawinya, bahwa dia keliru dialam riwayatnya.

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Sabda beliau ﷺ, صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى (*Shalat malam adalah dua rakaat dua rakaat*). Malik *rahimahullah* menyimpulkan darinya, bahwa shalat *nafilah* tidak lebih dari dua rakaat. Demikian zhahirnya lafazh ini mengenai shalat malam. Dan disebutkan di dalam hadits lainnya: صَلَاةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مَثْنَى مَثْنَى (*Shalat malam dan siang adalah dua rakaat dua rakaat*). Kami katakan bahwa itu *zhahir*-nya lafazh, karena permulaannya dibatasi di dalam khabar ini, maka itu menunjukkan pembatasan shalat malam pada dua rakaat, dan itulah yang dimaksud, yaitu menafikan tambahan. Jika dibolehkan penambahan, tentu shalat malam tidak dibatasi dengan dua rakaat. Ini diselisihi oleh *zhahir*-nya hadits Aisyah yang akan dikemukakan nanti, dan itu dijadikan pijakan oleh Asy-Syafi'i, sehingga dia membolehkan tambahan atas dua rakaat tanpa membatasi bilangan. Sebagian pengarang dari kalangan para sahabatnya menyebutkan dua syarat dalam hal itu, intinya: Ketika seseorang shalat *nafilah* lebih dari dua rakaat, baik genap maupun ganjil, maka tidak lebih dari dua tasyahhud. Kemudian bila shalat *nafilah* itu genap, maka tidak menambah di antara dua tasyahhud lebih dari dua rakaat. Dan jika itu ganjil, maka tidak menambah di antara dua tasyahhud lebih satu rakaat. Berdasarkan ini: Bila seseorang shalat sepuluh rakaat, maka dia duduk setelah delapan rakaat, dan tidak duduk setelah tujuh rakaat dan tidak pula setelah rakaat-raka'at sebelumnya, karena jika duduk saat itu berarti telah menambah lebih dari dua rakaat di antara dua tasyahhud. Jika dia shalat nafilah lima rakaat –misalnya–, maka dia duduk setelah empat rakaat, atau setelah lima rakaat bila mau. Atau jika dia shalat tujuh rakaat, maka dia duduk setelah enam rakaat atau setelah tujuh rakaat. Jika hanya duduk satu kali pada setiap shalat itu, maka itu juga boleh. Dia menyatakan demikian karena menyerupakan *nafilah* dengan yang fardhu. Shalat fardhu yang

menyerupai witir (shalat ganjil) adalah shalat Maghrib, di mana di antara kedua tasyahhudnya tidak lebih dari satu rakaat. Sementara shalat fardhu yang genap, di antara kedua tasyahhudnya tidak lebih dari dua rakaat. Para sahabat Asy-Syafi'i tidak sependapat dengan apa yang disebutkannya ini.

Kedua: Dari pembahasan tentang hadits ini: Bahwa zhahirnya menunjukkan tidak ada tambahan atas dua rakaat, dan juga menunjukkan tidak kurang dari itu. Mereka berbeda pendapat mengenai shalat nafilah satu rakaat secara tersendiri. Yang disebutkan di dalam madzhab Asy-Syafi'i: Boleh. Sementara diriwayatkan dari Abu Hanifah: Tidak boleh. Pendalilan pendapat ini berdasarkan ini sebagaimana yang telah dikemukakan, dan itu lebih utama daripada pendalilan orang yang berdalih dengan itu dalam menyatakan, bahwa jika rakaat tunggal itu sebagai satu shalat, maka tidak terlarang mengqashar shalat Subuh dan Maghrib, karena pendapat ini sangat lemah.

Ketiga: Hadits ini menunjukkan didahulukannya yang genap daripada yang ganjil (witir), yaitu disimpulkan dari sabda beliau, صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى (*shalat malam adalah dua rakaat dua rakaat*), dan sabda beliau, تُوتِرُ لَهُ مَا صَلَّى (*sehingga dia mengganjilkan shalat yang telah dilakukannya*). Jika seseorang melakukan shalat witir setelah shalat Isya tanpa yang genap, maka tidak melaksanakan sunnah. Sementara Zhahirnya madzhab Malik, bahwa tidak boleh shalat witir satu rakaat tunggal tanpa keperluan.

Keempat: Dari hadits ini juga difahami, bahwa habisnya waktu shalat witir bersamaan dengan terbitnya fajar. Ini disimpulkan dari sabda beliau, فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ (*Lalu jika seseorang dari kalian khawatir Subuh*). Di dalam madzhab Asy-Syafi'i ada dua pandangan;

Pertama: Bahwa waktunya berakhir dengan terbitnya fajar.

Kedua: Berakhir dengan shalat Subuh.

Kelima: Orang yang memandang wajibnya witir berdalih dengan redaksi perintah hadits ini. Jika memandang wajibnya itu di akhir shalat malam, maka pendalilan itu mendekati kebenaran, tapi saya tidak mengetahui adanya seseorang yang berpendapat demikian. Tapi jika tidak memandang demikian, maka bentuk redaksi ini perlu diartikan sebagai anjuran. Dan tidak tepat bila berdalih dengan ini dalam mewajibkan asal witir bagi yang melarang penggunaan satu lafazh dengan pengertian hakiki dan kiasan, jika tidak, maka itu berarti memadukan pengertian hakiki dan kiasan dalam satu lafazh, yaitu bentuk perintah.

Keenam: Hadits ini menunjukkan bahwa witir dilakukan di akhir shalat malam. Bila seseorang telah witir lalu ingin shalat *nafilah*, apakah harus menggenapkan witirnya dengan satu rakaat lainnya kemudian shalat? Mengenai ini ada dua pendapat di kalangan madzhab Asy-Syafi'i. lalu, jika tidak menggenapkannya dengan atu rakaat kemudian shalat nafilah, apakah harus mengulang witir di akhirnya? Mengenai ini ada dua pendapat di kalangan madzhab Maliki. Masing-masing dari kedua kelompok bisa berdalih dengan hadits ini, setelah mengemukakan pendahuluan untuk masing-masing dari keduanya perlu penetapannya. Orang yang berpendapat harus menggenapkan witirnya (lebih dulu), mengatakan: Hadits ini menunjukkan bahwa akhir shalat malam adalah witir (ganjil). Ini berarti bahwa sebelumnya tidak ada witir, berdasarkan riwayat di dalam sebuah hadits: لاَ وِتْرَانِ فِي اللَّيْلَةِ "*Tidak boleh ada dua witir di dalam satu malam.*"[287] Maka dari itu harus menggenapkan (lebih dulu) witir yang pertama. Karena jika dia tidak menggenapkan lalu mengulang witir, berarti ada dua witir dalam satu malam. Tapi jika tidak mengulang witir, maka tidak ada witir di akhir shalat malamnya itu. Adapun orang yang berpendapat tidak perlu

---

287 Hadits hasan HR. An-Nasa'i, Ibnu Khuzaimah dan yang lainnya dari hadits Thalq bin Ali.

menggenapkan (lebih dulu) dan tidak perlu mengulang, karena dia melarang mengaitkan hukum suatu shalat dengan shalat lainnya setelah salam, perkataan, dan lamanya jeda, jika itu terjadi. Jika keduanya tidak berpadu, maka hakikatnya itu adalah dua witir, padahal tidak boleh ada dua witir dalam satu malam, maka dilarang menggenapkan, dan dilarang mengulang witir di akhirnya. Pendapat ini menyelisihi zhahirnya sabda beliau ﷺ, اجْعَلُوا آخِرَ صَلاَتِكُمْ بِاللَّيْلِ وِتْرًا (*Jadikanlah witir sebagai akhir shalat kalian di malam hari*), dan tidak perlu mencari-cari alasan, sehingga mengartikannya sebagai anjuran, sebagaimana perintah asal witir demikian, sedangkan meninggalkan yang dianjurkan adalah lebih utama daripada melakukan yang makruh. Adapun orang yang mengatakan agar mengulang, ini juga melarang menggenapkan witur yang pertama untuk memelihara sabda beliau, اجْعَلُوا آخِرَ صَلاَتِكُمْ بِاللَّيْلِ وِتْرًا (*Jadikanlah witir sebagai akhir shalat kalian di malam hari*), dan untuk itu dia perlu menjawab sabda beliau, لاَ وِتْرَانِ فِي اللَّيْلَةِ (*Tidak boleh ada dua witir di dalam satu malam*).

Perlu diketahui, bahwa bisa juga masalah ini memerlukan pendahuluan lainnya, yaitu melakukan shalat *nafilah* satu rakaat tunggal, apakah itu disyari'atkan? Silakan Anda mencermatinya.

١٢٦- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: مِنْ كُلِّ اللَّيْلِ أَوْتَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ، وَأَوْسَطِهِ، وَآخِرِهِ. وَانْتَهَى وِتْرُهُ إِلَى السَّحَرِ.

126. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Di setiap malam, Rasulullah ﷺ witir dari permulaan malam, pertengahannya dan akhirnya. Witir beliau berakhir hingga pagi."[288]

Penjelasan:

Mereka berbeda pendapat, apakah yang lebih utama adalah menyegerakan witir di permulaan malam, atau mengakhirkannya hingga akhir malam? Ada dua pendapat di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i di samping kesamaan pendapat mengenai bolehnya hal itu. Hadits Aisyah menunjukkan bolehnya di permulaan, di pertengahan dan di akhir. Kemungkinannya itu sesuai dengan perbedaan kondisi dan tuntutan kebutuhan. Suatu pendapat menyebutkan: Dibedakan antara orang yang berharap bisa bangun di akhir malam, dan orang yang khawatir tidak dapat bangun (di akhir malam). Yang pertama: mengakhirkannya adalah lebih utama. Yang kedua: mendahulukannya (menyegerakannya) adalah lebih utama. Tidak diragukan lagi, bahwa jika kita melihat kepada akhir malam dari segi kondisinya yang demikian, maka shalat pada waktu itu adalah lebih utama daripada di awalnya. Tapi jika hal itu bisa menghilangkan asalnya, maka kami mendahulukannya daripada kehilangan keutamaan. Kaidah ini masih diperdebatkan, di antara bentuknya: Jika seseorang yang tidak memiliki air mengharap keberadaannya (atau akan menemukannya) di akhir waktu, apakah lebih baik mendahulukan tayammum di awal waktu demi menjaga keutamaan yang pasti, ataukah menangguhkannya untuk mendapatkan wudhu? Mengenai ini ada perbedaan pendapat, dan pendapat yang dipilih di dalam madzhab Asy-Syafi'i adalah: mendahulukan lebih utama. Karena

---

[288] HR. Al Bukhari pada bab witir, tanpa menyebutkan lafazh "dari permulaan malam, pertengahannya dan akhirnya." Diriwayatkan juga oleh Muslim dengan lafazh ini. Diriwayatkan juga oleh Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

itu, silakan anda perhatikan kesamaan antara kedua masalah itu dan membandingkan antara kedua bentuk kasus tersebut.

١٢٧- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلاَثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً يُوْتِرُ مِنْ ذَلِكَ بِخَمْسٍ، لاَيَجْلِسُ فِي شَيْءٍ إِلاَّ فِي آخِرِهَا.

127. Dari Aisyah ﵂, dia berkata, "Rasulullah ﷺ biasa shalat malam tiga belas rakaat. Dari itu beliau berwitir dengan lima rakaat, yang mana beliau tidak duduk pada bagian mana pun kecuali di akhirnya."

Penjelasan:

Ini –sebagaimana yang telah kami kemukakan– dijadikan pedoman dalam membolehkan tambahan lebih dari dua rakaat dalam shalat nafilah. Sebagian ulama madzhab Maliki menakwilkannya dengan penakwilan yang tidak terlintas di benak, yaitu mengartikannya: bahwa duduk pada posisi berdiri hanya dilakukan pada rakaat terakhir. Seakan-akan yang empat rakaatnya shalatnya sambil berdiri, sementara yang terakhir sambil duduk pada posisi berdiri. Kemungkinan lafazhnya menunjukkan kepada penakwilan hadits-hadits yang dikemukakannya –dan ini di antaranya–, bahwa salam terjadi di antara setiap dua rakaat. Ini menyelisihi lafazh, karena tidak terjadi salam di antara setiap dua rakaat kecuali setelah duduk. Dan itu juga menafikan perkataannya: لاَ يَجْلِسُ فِي شَيْءٍ إِلاَّ فِي آخِرِهَا (*yang mana beliau tidak duduk pada bagian mana pun kecuali di akhirnya*). Mengenai hal ini ada pembahasan.

Perlu diketahui, bahwa inti pembahasannya adalah perbandingan antara zhahirnya sabda beliau, صَلاَةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى (*Shalat*

malam adalah dua rakaat dua rakaat) yang menunjukkan pembahasan, dan konotasi perbuatan ini yang menunjukkan pembolehannya, dan perbuatan yang mengarah kepada kekhususan. Namun ini jauh dari mengena kecuali dengan dalil. Jadi konotasi perbuatan ini tetap menunjukkan pembolehan, menyelisihi konotasi lafazh yang membatasi, dan menurut kami bahwa konotasi perbuatan yang menunjukkan pembolehan adalah lebih kuat. Memang ada pandangan lainnya, yaitu bahwa hadits-hadits itu menunjukkan bolehnya bilangan-bilangan tertentu, lalu jika kita mengumpulkannya dan melihat kebanyakannya, maka kelebihannya dari itu jika kita mengatakan bolehnya hal itu, berarti itu pendapat yang membolehkan, sementara konotasi dalil melarangnya tanpa adanya perbuatan yang menyelisihinya.

Karena itu, seseorang bisa mengatakan: Diamalkan berdasarkan dalil yang melarang karena tidak tidak ada penyelisihan terhadapnya dari perbuatan, kecuali bila hal itu terhalang oleh ijma', atau ada dalil yang menunjukkan bahwa bilangan-bilangan tertentu tidak tercakup olehnya. Dan hukum yang ditunjukkan oleh hadits ini adalah mutlak tambahan. Maka di sini ada dua hal;

Pertama: Kita mengatakan kadar-kadar ibadah didominasi oleh ketaatan, maka tidak dipastikan bahwa maksudnya adalah mutlak tambahan.

Kedua: Orang yang melarang itu mengatakan, bahwa itu adalah tambahan dari kadar dua rakaat. Namun pendapat ini telah digugurkan oleh hadits-hadits ini, dan tidak cukup kuat. *Wallahu a'lam.*

BAB DZIKIR SETELAH SHALAT

١٢٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَفْعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ، حِينَ يَنْصَرِفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كُنْتُ أَعْلَمُ إِذَا انْصَرَفُوا بِذَلِكَ إِذَا سَمِعْتُهُ.

وَفِي لَفْظٍ مَا كُنَّا نَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلاَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالتَّكْبِيرِ.

128. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ: Bahwa menyaringkan suara dzikir ketika orang-orang selesai dari shalat fardhu biasa terjadi di masa Rasulullah ﷺ. Ibnu Abbas berkata, "Aku tahu dengan itu apabila mereka selesai, ketika aku mendengarnya."

Dalam lafazh lainnya disebutkan: "Kami tidak mengetahui selesainya shalat Rasulullah ﷺ kecuali dengan takbir."[289]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bolehnya menyaringkan dzikir setelah shalat, dan takbir secara khusus adalah termasuk dzikir. Ath-Thabari

---

289 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang shalat. HR. Abu Daud.

berkata, "Hadits ini menerangkan sahnya perbuatan para pemimpin yang melakukan itu, yang mana dia bertakbir setelah shalatnya, dan orang-orang di belakangnya pun bertakbir." Yang lainnya mengatakan, "Aku tidak pernah mendapati dari kalangan para ahli fikih yang mengatakan ini, kecuali apa yang disebutkan oleh Ibnu Habib di dalam *Al Wadhihah*: Mereka menyukai takbir dalam pasukan dan para delegasi setelah shalat Shubuh dan Isya, dengan suara takbir yang tinggi, tiga kali." Ini termasuk kebiasaan dahulu dari orang-orang, sementara diriwayatkan dari Malik, bahwa itu adalah hal yang diada-adakan.

Dari hadits ini juga disimpulkan, bahwa anak-anak ditempatkan di belakang, berdasarkan perkataan Ibnu Abbas, مَا كُنَّا نَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلاَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلاَّ بِالتَّكْبِيرِ (*Kami tidak mengetahui selesainya shalat Rasulullah ﷺ kecuali dengan takbir*). Seandainya dia berada di shaf pertama, tentu mengetahui selesainya shalat dengan mendengar salam.

Disimpulkan juga dari hadits ini, bahwa tidak ada yang memperdengarkan nyaringnya suara dengan menyampaikan ucapan salam (penutup shalat) dengan menyaringkan suaranya.

١٢٩- عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: أَمْلَى عَلَيَّ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ مِنْ كِتَابٍ إِلَى مُعَاوِيَةَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلاَةٍ مَكْتُوبَةٍ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ، وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ. ثُمَّ وَفَدْتُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى مُعَاوِيَةَ فَسَمِعْتُهُ يَأْمُرُ النَّاسَ بِذَلِكَ.

وَفِي لَفْظٍ: كَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةِ الْمَالِ، وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقُوقِ الأُمَّهَاتِ، وَوَأْدِ الْبَنَاتِ، وَمَنْعٍ وَهَاتِ.

129. Dari Warrad *maula* Al Mughirah bin Syu'bah, dia berkata, "Al Mughirah mendiktekan kepadaku sebuah surat kepada Muawiyah: 'Sesungguhnya Nabi ﷺ biasa mengucapkan di belakang setiap shalat fardhu: *Laa ilaaha illaallaahu wahdah, laa syariika lah, lahul mulku wa lahul hamdu, wa huwa 'alaa kulli sya 'in qadiir. Allaahumma laa maani'a limaa a'thaita wa laa mu'thiya limaa mana'ta, wa laa yanfa'u dzal jaddi minka Al Jaddu* (Tidak ada sesembahan selain Allah semata, tidak ada sekutu bagi-Nya. Milik-Nya segala puji, milik-Nya segala kerajaan dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Ya Allah, tidak ada yang dapat mencegah apa yang Engkau berikan, dan tidak ada yang dapat memberi apa yang Engkau cegah. Tidak akan memberi manfaat kemuliaan itu bagi pemiliknya karena dari Engkaulah kemuliaan itu berasal).' Kemudian setelah itu aku diutus kepada Muawiyah, lalu aku mendengarnya memerintahkan kepada kepada manusia."

Di dalam lafazh lainnya disebutkan: "Beliau melarang katanya dan katanya, menyia-nyiakan harta dan banyak bertanya. Dan beliau juga melarang menyakiti para ibu, mengubur hidup-hidup anak-anak perempuan, serta menolak dan memberi."[290]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan dianjurkannya dzikir yang khusus ini setelah shalat. Demikian ini karena mencakup makna-makna tauhid, serta penisbatan perbuatan-perbuatan itu kepada Allah Ta'ala, pencegahan dan pemberian, serta sempurnanya kekuasaan. Banyak

[290] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat. Dan juga oleh Abu Daud dan An-Nasa'i.

disebutkan pahala yang diberikan atas dzikir kendati dzikirnya ringan bagi lisan dan sedikit, karena ukurannya adalah berdasarkan dalilnya, dan bahwa semuanya kembali kepada keimanan yang merupakan hal yang paling mulia. الْجَدُّ adalah الْحَظُّ (bagian).

Makna لاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ (*Tidak akan memberi manfaat kemuliaan itu bagi pemiliknya karena dari Engkaulah kemuliaan itu berasal*), yakni pemilik bagian tidak mendapat manfaat dari bagiannya, akan tetapi yang bermanfaat baginya adalah amal shalih. الْجَدُّ di sini – walaupun mutlak– namun diartikan sebagai bagian keduniaan. Kalimat مِنْكَ (*dari-Mu*) terkait dengan يَنْفَعُ (memberi manfaat), dan kalimat يَنْفَعُ mencakup makna يَمْنَعُ (mencegah) atau yang mendekatinya. Jadi kalimat مِنْكَ (*dari-Mu*) tidak kembali kepada الْجَدُّ menurut pengertian yang menyebutkan bahwa: bagianku adalah dari-Mu, baik sedikit ataupun banyak, maknanya: perhatian-Mu kepadaku, atau pemeliharaan-Mu terhadapku, karena hal itu artinya memberi manfaat.

Perintah Muawiyah menunjukkan langsungnya pelaksanaan sunnah-sunnah dan penyebarannya. Ini juga menunjukkan bolehnya pengamalan berdasarkan penulisan hadits-hadits dan memberlakukannya seperti mendengarnya. Pengamalan berdasarkan tulisan yang seperti ini apabila terjamin dari perubahan. Ini juga menunjukkan diterimanya berita dari satu orang, yaitu individu dari individu-individu yang tidak terhingga, sebagaimana yang telah kami nyatakan pada pembahasan terdahulu.

Redaksi عَنْ قِيلَ وَقَالَ (*Melarang katanya dan katanya*), yang masyhur dalam hal ini dengan *fathah* pada *laam* dalam bentuk penuturan. Larangan ini harus dibatasi dengan kriteria "banyak" yang tidak terjamin dari terjadinya kebodohan dan kesalahan, serta menyebabkan keterjerumusan ke dalam kerusakan-kerusakan tanpa ada kepastian, dan perbitaan mengenai hal-hal yang bathil. Telah

diriwayatkan secara valid dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda, كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ *"Cukuplah seseoran berdosa apabila dia menceritakan setiap yang dia dengar."*[291] Sebagian salaf mengatakan, "Tidak layak menjadi imam, orang yang menceritakan segala yang dia dengar."

Adapun إِضَاعَةُ الْمَالِ (*menyia-nyiakan harta*), hakikat yang disepakati adalah dalam selain kemaslahatan agama atau dunia. Dilarangnya hal itu, karena Allah Ta'ala menjadikan harta sebagai penopang kemaslahatan para hamba, sedangkan menyia-nyiakannya berarti menghilangkan kemaslahatan-kemaslahatan itu, baik bagi orang yang menyia-nyiakannya, ataupun bagi yang lainnya. Adapun menggunakannya dan banyak menginfakkannya untuk menggapai kemaslahatan lain, maka tidak terlarang, karena memang itu fungsinya. Bahkan mereka mengatakan, "Tidak ada keborosan dalam kebaikan." Adapun menginfakkannya untuk kemaslahatan-kemaslahatan dunia dan kesenangan-kesenangan jiwa dalam bentuk yang tidak sesuai dengan kondisi si pemberi infak dan kadar hartanya, maka dalam penetapan statusnya sebagai kedungunan, ada perbedaan pendapat, dan yang masyhur bahwa itu adalah tindak kedunguan. Sebagian ulama madzhab Syafi'i mengatakan, bahwa itu bukan tindak kedunguan, karena dengan itu dia menopang kemaslahatan-kemaslahatan tubuh dan kenikmatannya. Tapi itu merupakan tujuan yang tidak benar. Zhahirnya Al Qur`an melarang itu. Pendapat yang masyhur mengenai itu adalah boleh, yakni jika infaq itu tidak untuk kemaksiatan. Namun ada perdebatan dalam masalah ini.

Sedangkan كَثْرَةُ السُّؤَالِ (*banyak bertanya*), ada dua pendapat mengenai ini;

---

291 HR. Muslim dari hadits Abu Hurairah.

Pertama: Bahwa itu kembali kepada perkara-perkara ilmiah. Mereka tidak menyukai banyaknya pertanyaan yang tidak diperlukan. Nabi ﷺ telah bersabda, أَعْظَمُ النَّاسِ جُرْمًا عِنْدَ اللهِ مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ "*Manusia yang paling besar kejahatannya di sisi Allah adalah orang yang menanyakan tentang sesuatu yang tidak diharamkan atas kaum muslimin, lalu diharamkan atas mereka karena pertanyaannya.*" Disebutkan di dalam hadits tentang *li'an*: Ketika ditanyakan telah lelaki yang mendapati isterinya bersama lelaki lain, maka Rasulullah ﷺ tidak menyukai pertanyaan-pertanyaan itu dan mencelanya. Disebutkan di dalam hadits Muawiyah larangan الأُغْلُوطَات,[292] yaitu pertanyaan-pertanyaan mendalam dan sulit. Makruhnya hal itu, karena kebanyakan darinya mengandung penyusahan dalam agama dan kepura-puraan (berlaga), cenderung menduga-duga tanpa kebutuhan yang darurat di samping tidak adanya jaminan aman dari kesalahan dan salah duga. Dan asalnya adalah dilarang menghukumi berdasarkan dugaan, kecuali karena darurat.

Kedua: Bahwa hal itu kembali kepada: meminta harta. Banyak hadits yang menyebutkan tercelanya meminta-minta kepada orang lain. Tidak diragukan lagi, bahwa meminta sebagian permintaan harta orang lain adalah terlarang, demikian itu karena pemberian berdasarkan kondisi lahirnya, sementara batinnya berbeda dengan itu, atau si peminta memberitahukan tentang suatu perkara secara dusta. Disebutkan di dalam As-Sunnah yang menunjukkan dilihatnya kondisi lahir dalam hal ini, yaitu apa yang diriwayatkan: "Bahwa seorang lelaki dari penghuni serambi masjid meninggal dengan meninggalkan dua dinar, maka Nabi ﷺ bersabda, كَيَّتَانِ (dua simpanan)." Demikian itu, *wallahu a'lam*, karena mereka asalah orang-orang fakir yang tak

---

292 HR. Ahmad. Disebutkan juga: "*Kelak akan ada orang-orang dari umatku yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan mendalam dan rumit kepada para ahli fikih mereka. Mereka itulah sejahat-jahatnya umatku.*"

berpunya, mereka biasa menerima dan diberi shadaqah berdasarkan kefakiran dan ketiadaan. Sementara ternyata orang ini memiliki dua dinar, menyelisihi kondisi lahirnya. Pendapat yang dinukil dari madzhab Asy-Syafi'i: Bolehnya meminta. Bila dikatakan demikian, maka harus melihat pengkhususan larangan meminta yang banyak, karena jika bentuknya menunjukkan larangan, maka meminta itu terlarang, baik banyak maupun sedikit. Dan jika tidak menunjukkan larangan, maka harus mengartikan larangan ini sebagai pemakruhan untuk yang banyak meminta, di samping bahwa meminta tanpa kebutuhan tidak lepas dari kemakruhan, maka kemakruhan dalam hal banyak lebih makruh lagi. Jadi ini adalah yang dikhususkan dengan larangan.

Dari sini jelas, bahwa orang yang memakruhkan meminta secara mutlak, –karena tidak haram– hendaknya tidak mengartikan kalimat كَثْرَةُ السُّؤَالِ (banyak bertanya/meminta) seperti pengertian pertama yang terkait dengan masalah-masalah agama, atau menjadikan larangan itu menunjukkan tingkat kemakruhan yang berat.

Dikhususkannya penyebutan "menyakiti ibu" kendati terlarang juga menyakiti bapak, karena sangat besarnya hak para ibu, dan lebih dominannya perintah untuk berbakti kepada ibu daripada kepada bapak. Ini termasuk bentuk pengkhususan sesuatu dengan penyebutan untuk menunjukkan besarnya larangan, jika itu dilarang, dan untuk menunjukkan kemuliaannya, jika itu diperintahkan. Di tempat lain disebutkan peringatan dengan menyebutkan yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi, sehingga yang lebih rendah dikhususkan dengan penyebutan, dan itu berdasarkan perbedaan maksudnya.

وَأْدِ الْبَنَاتِ (*mengubur hidup-hidup anak-anak perempuan*) adalah ungkapan tentang menguburkan mereka dalam keadaan hidup. Dikhususkannya penyebutan ini, karena hal ini yang terjadi pada masa jahiliyah, maka larangan ditujukan kepadanya, karena hukumnya dikhususkan bagi anak-anak perempuan.

وَمَنْعٍ وَهَاتِ (*serta menolak dan memberi*), ini kembali kepada meminta, yang mana larangan ini melunakkan penolakan. Hal ini mengandung dua kemungkinan; ***Pertama***: Bahwa terjadi penolakan ketika diperintahkan untuk memberi, dan melunakkan meminta karena dilarang. Jadi masing-masing dari keduanya dikhususkan dengan bentuk yang berbeda dengan bentuk lainnya.

Kedua: Keduanya dalam satu bentuk yang sama, namun tidak ada kontradiksi antara kedaunya, yang mana kewajiban pencari adalah tidak meminta, dan kewajiban pemberi adalah tidak menolak jika ada permintaan. Namun dikecualikan dari hal ini bila yang dicari itu sesuatu yang diharamkan bagi yang mencarinya, maka saat itu si pemberi dilarang memberikannya, karena itu berarti menolong dalam perbuatan dosa. Kemungkinan juga hadits ini diartikan sebagai banyaknya bertanya. *Wallahu a'lam.*

١٣٠- عَنْ سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ فُقَرَاءَ الْمُسْلِمِينَ أَتَوْا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، قَدْ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالدَّرَجَاتِ الْعُلَى وَالنَّعِيمِ الْمُقِيمِ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي، وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ، وَيَتَصَدَّقُونَ وَلاَ نَتَصَدَّقُ. وَيُعْتِقُونَ وَلاَ نُعْتِقُ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفَلاَ أُعَلِّمُكُمْ شَيْئًا تُدْرِكُونَ بِهِ مَنْ سَبَقَكُمْ، وَتَسْبِقُونَ مَنْ بَعْدَكُمْ. وَلا يَكُونُ أَحَدٌ أَفْضَلَ مِنْكُمْ، إلاَّ مَنْ صَنَعَ مِثْلَ مَا صَنَعْتُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: تُسَبِّحُونَ وَتُكَبِّرُونَ وَتَحْمَدُونَ دُبُرَ كُلِّ صَلاَةٍ: ثَلاثاً وَثَلاَثِينَ مَرَّةً. قَالَ أَبُو

صَالِحٍ: فَرَجَعَ فُقَرَاءُ الْمُهَاجِرِينَ، فَقَالُوا: سَمِعَ إِخْوَانُنَا أَهْلُ الأَمْوَالِ بِمَا فَعَلْنَا، فَفَعَلُوا مِثْلَهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ.

130. Dari *Sumayy* maula Abu Bakar bin 'Abdurrahman bin Al Harits bin Hisyam, dari Abu Shalih As-Samman, dari Abu Hurairah ﷺ: "Orang-orang fakir kaum muslimin datang kepada Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, orang-orang kaya telah mendapatkan derajat yang tinggi dan kenikmatan yang lestari.' Beliau bertanya, '*Bagaimana bisa begitu?*' Mereka menjawab, 'Mereka shalat sebagaimana kami shalat, mereka berpuasa sebagaimana kami berpuasa, mereka bershadaqah sedangkan kami tidak bershadaqah, mereka memerdekakan budak sedangkan kami tidak memerdekakan budak.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, '*Maukah aku ajarkan kepada kalian sesuatu yang dengannya kalian dapat menyusul orang yang mendahului kalian, dan mendahului orang yang setelah kalian, serta tidak ada seorang pun yang lebih utama daripada kalian kecuali orang yang melakukan seperti apa yang kalian lakukan?*' Mereka menjawab, 'Tentu, wahai Rasulullah.' Beliau pun bersabda, '*Kalian bertasbih, bertakbir dan bertahmid setiap selesai shalat tiga puluh tiga kali.*'" Abu Shalih berkata, "Lalu orang-orang fakir kaum Muhajirin kembali, lalu berkata, 'Saudara-saudara kami para pemilik harta telah mendengar apa yang kami lakukan, maka mereka pun melakukan seperti itu.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, '*Itu adalah fadhilah Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya.*'"

Suma' berkata, "Lalu aku menceritakan hadits ini kepada salah seorang keluargaku, dia pun berkata, 'Engkau keliru, sebenarnya beliau mengatakan, 'Engkau mensucikan Allah (bertasbih) tiga puluh tiga kali, memuji Allah (bertahmid) tiga puluh tiga kali, dan mengagungkan Allah (bertakbir) tiga puluh tiga kali.' Maka aku pun kembali kepada Abu

Shalih, lalu aku katakan itu kepadanya. Lalu dia pun berkata, 'Ucapkanlah: *Allaahu akbar, subhaanallaah* dan *alhamdulillaah*, hingga dari semuanya mencapai tiga puluh tiga.'"[293]

Penjelasan:

Hadits ini terkait dengan masalah yang masyhur mengenai kelebihan orang kaya yang bersyukur dan orang fakir yang sabar. Perbedaan pandangan mengenai ini juga masyhur. Orang-orang fakir itu menyampaikan kepada Rasulullah tentang apa yang melebihkan orang-orang kaya karena ibadah-ibadah yang terkait dengan harta, dan Nabi ﷺ pun mengakui itu, akan tetapi beliau mengajarkan kepad mereka apa yang bisa menggantikan kelebihan tersebut. Lalu ketika orang-orang kaya juga mengucapkan itu, maka mereka pun sama dengan orang-orang fakir itu (dalam mendapat keutamaan dzikir-dzikir tersebut), sementara mereka tetap memiliki kelebihan berupa ibadah-ibadah dengan harta. Karena itu Nabi ﷺ bersabda, ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ (*Itu adalah fadhilah Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya*). Zhahirnya yang mendekati nash: Bahwa Allah melebihkan orang-orang kaya dengan tambahan ibadah harta. Sebagian orang menakwilkan sabda beliau, ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ (*Itu adalah fadhilah Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya*), dengan penakwilan yang mengingkari, dan mengeluarkannya dari zhahirnya yang telah kami sebutkan tadi. Asalnya, bahwa bila keduanya (golongan kaya dan golongan fakir) sama (dalam ibadah-ibadah non harta), maka golongan kaya memiliki kelebihan dengan ibadah-ibadah

---

293 HR. Al Bukhari menyerupai lafazh ini. HR. Muslim dengan lafzh ini, serta oleh An-Nasa'i. Setelah hadits ini, Muslim menyebutkan dari selain jalu Abu Shalih, yang zhahirnya: bertasbih tiga puluh tiga kali secara tersendiri, serta bertakbir dan bertahmid seperti itu juga. Demikian zhahirnya hadits-hadits tentang ini. Al Qadhi Iyadh berkata, "Itu lebih utama daripada penakwilan Abu Shalih."

harta, tidak ada keraguan dalam hal itu. Adapun yang dibahas adalah bisa sama dalam pelaksanaan kewajiban saja, lalu masing-masing melakukan kemaslahatannya sendiri-sendiri. Jika kemaslahatan-kemaslahatan itu seimbang, maka ada bahasan mengenai itu yang kembali kepada penafsiran yang lebih utama. Jika itu ditafsirkan sebagai kelebihan pahala, maka qiyasnya menunjukkan bahwa kemaslahatan-kemaslahatan yang tuntas adalah lebih utama daripada yang kurang. Jika "lebih utama" ini bermakna "lebih mulia" yang dikaitkan dengan sifat-sifat jiwa, maka yang diperoleh jiwa dari pembersihkan akhlak dan pelatihan menahan diri dari tabe'at buruk yang disebabkan oleh kefakiran: adalah lebih mulia, sehingga orang-orang fakir lebih unggul. Berdasarkan pemaknaan ini, sebagian besar kalangan sufi lebih mengunggulkan orang fakir yang sabar, karena rotasi jalannya di atas pembersihan dan pelatihan jiwa, dan hal itu lebih banyak dialami oleh orang fakir daripada oleh orang kaya, karena itu "lebih utama" ini bermakna "lebih mulia."[294]

Redaksi ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ (*orang-orang kaya telah mendapatkan*). الدُّثُرُ adalah harta yang banyak.

Redaksi تُدْرِكُونَ بِهِ مَنْ سَبَقَكُمْ (*yang dengannya kalian dapat menyusul orang yang mendahului kalian*), kemungkinan maksudnya mendahului secara maknawi, yaitu mendahului dalam keutamaan. Redaksi مَنْ بَعْدَكُمْ (*orang yang setelah kalian*), yakni orang yang setelah kalian dalam hal keutamaan dari mereka yang tidak mengamalkan amalan ini. Kemungkinan juga maksudnya adalah yang lebih dulu dari segi waktu, dan yang belakangan dari segi waktu. Tampaknya pemaknaan yang pertama lebih dekat kepada konteksnya, karena

294 Realitas yang dirasa, dan yang dinyatakan oleh makhluk paling mulia ﷺ dan para sahabatnya, bahwa orang kaya yang bersyukur lebih besar jihadnya, lebih kuat kesabarannya, serta lebih mulia jiwa dan kedudukannya.

pertanyaan mereka mengenai perkara keutamaan dan kelebihan orang-orang kaya dalam hal itu.

Redaksi لاَ يَكُونُ أَحَدٌ أَفْضَلَ مِنْكُمْ *"Tidak ada seorang pun yang lebih utama daripada kalian."* menunjukkan kelebihan dzikir-dzikir ini atas keutamaan harta, dan bahwa lebih utamanya ini atas orang-orang kaya dengan syarat orang-orang kaya itu tidak melakukan perbuatan yang diperintahkan kepada orang-orang fakir ini. Di dalam riwayat ini disebutkan pengajaran bagaimana pengucapan dzikir ini, yaitu bisa secara sendiri-sendiri –yakni setiap kalimat diucapkan sendiri-sendiri–, jika dilakukan demikian maka itu boleh, dan maksudnya tercapai. Akan tetapi dijelaskan di dalam riwayat ini juga, bahwa itu adalah gabungan, dan bilangannya adalah keseluruhannya. Jika demikian, maka bilangan itu dicapai pada masing-masing kalimatnya. *Wallahu a'lam.*

١٣١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي خَمِيصَةٍ لَهَا أَعْلاَمٌ. فَنَظَرَ إِلَى أَعْلاَمِهَا نَظْرَةً. فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: اذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ، وَأْتُونِي بِأَنْبِجَانِيَّةِ أَبِي جَهْمٍ. فَإِنَّهَا أَلْهَتْنِي آنِفًا عَنْ صَلاَتِي. خَمِيصَةٌ لَهَا أَعْلاَمٌ: كِسَاءٌ مُرَبَّعٌ مُخَطَّطٌ بِأَلْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ.

131. Dari Aisyah ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ shalat pada kain hitam persegi empat yang bercorak, maka memandang corak-coraknya sekilas. Setelah selesai beliau bersabda, "*Bawakan kain bercorakku ini kepada Abu Jahm, dan bawakan kepadaku kain tebal Abu Jahm, karena kain ini telah melengahkan dari shalatku tadi.*"[295]

---

[295] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim pada pembahasan tentang shalat. Dan HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

Penjelasan:

الْخَمِيصَةُ adalah kain persegi empat yang bercorak. الْأَنْبِجَانِيَّةُ adalah kain tebal. Ini menunjukkan bolehnya mengenakan pakaian yang becorak, dan juga menunjukkan bahwa kesibukan fikiran yang ringan tidak menodai shalat.

Hadits ini juga menunjukkan dituntutnya khusyu di dalam shalat dan konsentrasi kepadanya, serta mengesampingkan hal yang bisa menyibukkan fikiran kepada selain shalat.

Hadits ini juga menunjukkan bersegeranya Rasulullah ﷺ kepada kemaslahatan-kemaslahatan shalat dan mengesampingkan apa yang bisa menodainya, yang mana beliau mengeluarkan kain persegi empat yang bercorak itu, dan meminta diganti dengan yang lainnya tidak tidak menyibukkan fikiran. Ini disimpulkan dari kalimat: فَنَظَرَ إِلَيْهَا نَظْرَةً *"Maka memandang corak-coraknya sekilas."*

Beliau mengirimkan kain bercorak itu kepada Abu Jahm tidak berarti untuk dia gunakan di dalam shalat, sebagaimana halnya yang disebutkan dalam riwayat mengenai pakaian bermotif, dan sebagaimana sabda beliau ﷺ kepada Umar, إِنِّي لَمْ أَكْسُكَهَا لِتَلْبَسَهَا (*Sesungguhnya aku tidak memberikannya kepadamu untuk engkau kenakan*). Dari ini para ahli fikih menyimpulkan makruhnya setiap yang menyibukkan fikiran di dalam yang berupa warna celupan, lukisan dan motif (corak), karena hukumnya bersifat umum berdasarkan keumuman alasannya, sedangkan alasannya adalah kesibukan fikiran sehingga terpalingkan dari shalat. Sebagian ulama madzhab Malik menambahkan dalam masalah ini: makruhnya menanam pepohonan di masjid-masjid.

Lafazh الْأَنْبِجَانِيَّةُ diucapkan dengan *fathah* pada *hamzah* dan dengan *kasrah* (الإِنْبِجَانِيَّةُ). Demikian juga pada *baa* '-anya, dan juga *yaa* '-nya diucapkan secara *takhfif* (tanpa *tasydid*) dan dengan *tasydid*. Suatu

pendapat menyebutkan, bahwa itu adalah pakaian yang tidak bercorak, sedangkan yang bercorak disebut: خَمِيصَةٌ. Hadits ini menunjukkan diterimanya hadiah dari para sahabat, serta mengirimkannya kepada mereka dan memintanya dari yang diduga akan senang atau toleran dengan itu.

BAB MENJAMA' DUA SHALAT DI DALAM PERJALANAN (*SAFAR*)

١٣٢ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ فِي السَّفَرِ بَيْنَ صَلاةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْـــرِ، إذَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ سَيْرٍ، وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ.

132. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ biasa menjama' shalat Zhuhur dan Ashar di dalam perjalanan, bila sedang di tengah perjalanan, dan juga menjama' Maghrib dan Isya."

Penjelasan:

Lafazh hadits ini tidak terdapat di dalam kitab Muslim, tapi hanya terdapat di dalam kitab Al Bukhari. Adapun riwayat Ibnu Abbas tentang menjama' dua shalat secara umum tanpa terikat lafazh tertentu, adalah hadits yang disepakati keshahihannya. Para ahli fikih tidak berbeda pendapat tentang bolehnya menjama' shalat secara umum, akan tetapi Abu Hanifah mengkhususkannya jama' di Arafah dan Muzdalifah, dan alasannya adalah pelaksanaan rangkaian ibadah haji, bukan *safar* (perjalanan). Karena itu dikatakan, bahwa menurutnya tidak boleh menjama' shalat dengan alasan *safar* (perjalanan). Para penganut madzhab ini menakwilkan hadits-hadits yang menyebutkan jama', bahwa

maksudnya adalah menunda pelaksanaan shalat yang pertama hingga akhir waktunya, dan menyegerakan pelaksanaan shalat yang kedua di awal waktunya. Sebagian ahli fikih membagi jama' menjadi dua macam, yaitu *jama' muqaranah* (penggabungan bersamaan) dan *jama' muwashalah* (penggabungan bersambungan). Yang dimaksud dengan *jama' muqaranah* adalah dimana dua hal dilakukan pada waktu yang sama, seperti makan dan berdiri, misalnya, keduanya dilakukan bersamaan pada satu waktu (yakni makan sambil berdiri). Dan yang dimaksud dengan *jama' muwashalah* adalah dimana salah satunya dilakukan setelah yang lainnya. Ini memaksudkan pengguguran takwilan para sahabat Abu Hanifah dengan apa yang kami sebutkan ini, karena *jama' muqaranah* tidak mungkin dilakukan untuk dua shalat, sebab tidak mungkin keduanya dilakukan bersamaan di dalam satu kondisi, dan ini juga sekaligus menggugurkan *jama' muwashalah.* Ini juga memaksudkan pengguguran takwilan tersebut, karena tidak berlaku pada sesuatu dari dua bagian.

Menurut saya, bahwa tidak jauh kemungkinan untuk berlaku pada yang kedua, karena pelaksanaannya dilakukan pada satu waktu, atau dilakukan pada waktu dengan jeda yang pendek antara dua shalat jika ada jedanya. Namun sebagian lafazh riwayat di dalam hadits-haditsnya[296] tidak mendukung penakwilan ini, kecuali terlalu jauh, atau sama sekali tidak mengandung arti demikian. Adapun yang tidak dapat diartikan demikian, jika sanadnya benar, maka udzurnya terputus.

---

296 Yaitu riwayat Anas: "Apabila beliau berangkat sebelum tergelincirnya matahari, beliau menunda Zuhur hingga waktu Ashar, kemudian turun lalu menjama' keduanya." Ini jelas menyatakan penggabungan (jama') keduanya pada waktu yang kedua. Riwayat lainnya lebih jelas dalam menunjukkan hal ini, yaitu perkataannya, "Apabila beliau hendak menjama' dua shalat di dalam perjalanan, beliau mengakhirkan Zuhur hingga memasuki waktu Ashar, kemudian menjama' keduanya." Di dalam riwayat lainnya dari Ibnu Umar disebutkan: "Adalah beliau (ﷺ), apabila sedang dalam perjalanan yang berat, beliau menjama' Maghrib dan Isya setelah hilangnya mega merah."

Sedangkan jauhnya penakwilan itu, maka dalil yang menyelisihinya harus lebih kuat daripada pengamalan berdasarkan zhahirnya.

Hadits yang disebutkan di dalam kitab ini, takwilannya tidak jauh dari penakwilan yang telah disebutkan itu. Zhahirnya, jika jama' itu adalah hakikat, tanpa disisipi bentuk takwil, maka hujjah berlaku dengannya, sampai ada dalil yang menyelisihinya yang lebih kuat dari penakwilan terhadap zhahirnya ini.

Hadits ini menunjukkan jama' ketika masih di tengah perjalanan. Seandainya tidak ada hadits-hadits lain mengenai jama' di selain kondisi ini, tentu dalil ini menunjukkan tidak boleh jama' di selain kondisi tersebut (pertengahan perjalanan), karena hukum asalnya tidak boleh jama', dan wajibnya pelaksanaan shalat pada waktunya yang telah ditentukan. Sementara bolehnya jama' berdasarkan hadits ini terkait dengan sifat yang cocok untuk diberlakukannya itu, maka tidak boleh digugurkan. Tapi bila jama' dalam kondisi sedang istirahat, maka pengamalannya lebih utama, karena adanya dalil lain yang menunjukkan bolehnya itu di selain bentuk ini, yaitu selain di tengah perjalanan. Sementara adanya dalil itu menunjukkan pengguguran sifat ini, namun dalil itu tidak bisa dipertentangkan dengan pemaknaan dari hadits ini, karena pengertian konteksnya lebih kuat menunjukkan bolehnya bentuk itu dengan kekhususannya.

Redaksi وَكَذَلِكَ الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ (demikian juga Maghrib dan Isya), maksudnya adalah dalam cara menjama'. Zhahirnya memberlakukan sifat yang disebutkan pada keduanya, yaitu ketika sedang di tengah perjalanan. Hadits ini menunjukkan jama' Zhuhur dan Ashar, serta Maghrib dan Isya. Dan tidak ada perbedaan pendapat tentang dilarangnya menjama' Subuh dengan shalat lainnya, dan menjama' Ashar dengan Maghrib, sebagaimana juga tidak ada perbedaan tentang bolehnya menjama' Zhuhur dengan Ashar di Arafah, serta Maghrib dan Isya di Muzdalifah.

Dari sini bertolak pandangan orang-orang yang mengqiyaskan dalam masalah jama'. Para sahabat Abu Hanifah mengqiyaskan jama' yang diperdebatkan kepada jama' yang disepakati terlarang, dan mereka perlu menggugurkan sifat yang membedakan antara inti perdebatan dan inti kesamaan pendapat, yaitu kebersaman yang terjadi antara Zhuhur dan Ashar, serta antara Maghrib dan Isya, baik secara mutlak atau di luar kondisi udzur. Sementara yang lainnya mengqiyaskan pembolehan pada point perdebatan kepada pembolehan pada poin kesamaan pendapat, dan itu memerlukan pengguguran sifat yang membedakan, yaitu pelaksanaan manasik haji.

BAB MENQASHAR SHALAT DI DALAM PERJALANAN

١٣٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: صَحِبْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ لاَ يَزِيدُ فِي السَّفَرِ عَلَى رَكْعَتَيْنِ، وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ كَذَلِكَ.

133. Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Aku sering menemani Rasulullah ﷺ, maka di dalam perjalanan beliau tidak pernah lebih dari dua rakaat. Demikian juga Abu Bakar, Umar dan Utsman."

Penjelasan:

Ini lafazh riwayat Al Bukhari pada hadits ini, sedangkan lafazh Muslim lebih banyak dari ini, demikian untuk diketahui.

Hadits ini menunjukkan kesinambungannya qashar, yakni menunjukkan dominannya hal itu. Sebagian ahli fikih mewajibkan qashar, tapi sebenarnya sekedar dilakukannya perbuatan tidak menunjukkan wajib, dan yang pasti dari riwayat ini adalah dominannya itu, maka disimpulkan demikian, sedangkan selebihnya dari itu diragukan sehingga ditinggalkan. Ada riwayat yang menyebutkan suatu kesimpulan dari pendapat Asy-Syafi'i, bahwa menyempurnakan adalah lebih utama, ini diqiyaskan kepada perkataannya, bahwa puasa (dalam perjalanan) adalah lebih utama. Yang benar, bahwa qashar lebih utama.

Alasannya, pertama: karena terus menerusnya Rasulullah ﷺ melakukan itu. Kedua: Karena adanya perbedaan antara qashar dan puasa. Yang pertama melepaskan tanggung jawab dari kewajiban, ini berbeda dengan perihal kedua. Ibnu Umar ؓ sendiri memandang tidak dianjurkannya shalat nafilah di dalam perjalanan, dan dia berkata, "Seandainya aku melakukan *nafilah*, tentu aku menyempurnakan (yang fardhu)."

Redaksi لَا يَزِيدُ (*tidak pernah lebih*), kemungkinan maksudnya: tidak menambah jumlah rakaat shalat fardhu. Kemungkinan juga maksudnya: tidak menambah shalat *nafilah*. Mengartikannya dengan pengertian yang kedua lebih utama, karena adanya hadits-hadits dari Ibnu Umar yang konteksnya menunjukkan bahwa maksudnya adalah itu. Bisa juga maksudnya adalah umum, sehingga termasuk juga ini –yanki *nafilah* di dalam perjalanan– sebagai penyerta, bukan tujuan utama.

Penyebutan Abu Bakar, Umar dan Utsman, kendati sudah cukup *hujjah* dengan perbuatan Rasulullah ﷺ adalah untuk menjelaskan –*wallahu a'lam*– bahwa hal itu diamalkan oleh para imam, tidak terjadi penghapusan hukum ini, dan tidak ada penyelisihan yang dominan. Hal ini juga dilakukan oleh Malik *rahimahullah* di dalam *Muwaththa*'-nya untuk menguatkan pengamalannya.

BAB: JUM'AT

١٣٤- عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ قَامَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَبَّرَ وَكَبَّرَ النَّاسُ وَرَاءَهُ، وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ. ثُمَّ رَفَعَ فَنَزَلَ الْقَهْقَرَى، حَتَّى سَجَدَ فِي أَصْلِ الْمِنْبَرِ، ثُمَّ عَادَ حَتَّى فَرَغَ مِنْ آخِرِ صَلاتِهِ. ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتَمُّوا بِي، وَلِتَعْلَمُوا صَلاتِي - وَفِي لَفْظٍ - صَلَّى عَلَيْهَا. ثُمَّ كَبَّرَ عَلَيْهَا. ثُمَّ رَكَعَ وَهُوَ عَلَيْهَا، فَنَزَلَ الْقَهْقَرَى.

134. Dari Sahl bin Sa'd As-Sa'idi, dia berkata, "Aku melihat Rasululah ﷺ berdiri, lalu beliau bertakbir dan orang-orang pun bertakbir di belakangnya sementara beliau di atas mimbar. Kemudian beliau bangkit lalu turun mundur ke belakang hingga beliau sujud di pangkal mimbar, kemudian beliau kembali hingga selesai dari akhir shalatnya, kemudian beliau berbalik kepada orang-orang, lalu bersabda, '*Wahai manusia, sesungguhnya aku melakukan ini agar kalian mengikutiku dan agar kalian mempelajari shalatku*'."

Dalam lafazh lainnya disebutkan: "Beliau shalat di atasnya, kemudian bertakbir di atasnya, kemudian ruku sementara beliau masih di atasnya, lalu beliau turun mundur ke belakang."[297]

---

[297] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud dan An-Nasa'i.

Penjelasan:

Abu Al Abbas Sahl bin Sa'd bin Malik As-Sa'idi Al Anshari. Bani Sa'idah dari golongan Anshar. Disepakati untuk dikeluarkan haditsnya. Dia meninggal pada tahun sembilan puluh satu dalam usia seratus tahun. Dia merupakan sahabat Rasulullah ﷺ yang terakhir meninggal di Madinah.

Hadits ini menunjukkan bolehnya imam shalat di tempat yang lebih tinggi dari makmum dengan maksud pengajaran, dan hal ini telah beliau jelaskan di dalam lafazh haditsnya. Adapun tanpa maksud ini maka ada pendapat yang menyebutkan makruh. Para sahabat Malik –atau dari kalangan mereka– mengatakan, "Jika bermaksud sombong maka shalatnya batal." Orang ingin membolehkan tempat tinggi tanpa maksud pengajaran, maka itu tidak tercakup oleh lafazh hadits ini, sementara qiyas juga tidak tepat karena asalnya hanya disifati dengan sifat tertentu yang menunjukkan momen pemberlakuannya.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya melakukan gerakan ringan di dalam shalat. Namun ada masalah bagi yang membatasi banyaknya gerakan itu hanya tiga gerakan, karena mimbar Nabi ﷺ terdiri dari tiga anak tangga, sementara shalatnya beliau di bagian atasnya, sehingga beliau melakukan itu di atas tanah setelah tiga langkah atau lebih. Karena paling sedikitnya tiga langkah, maka yang bisa dimaklumi dari ini[298] adalah dinyatakan tidak langsungnya melakukan langkah-langkah itu (tidak berkesinambungan, tapi ada jedanya), karena berkesinambungannya gerakan itu merupakan syarat batalnya. Atau ada pendebatan terhadap status berdirinya beliau dalam melaksanakan shalat ini di atas tangga yang paling tinggi.

---

298 Apa yang mendorongnya berfikiran demikian? hingga berusaha memaklumi perbuatan dan perkataan Rasul, padahal beliau tidak berbicara menurut hawa nafsunya, kemudian beliau melakukan ini untuk mengajari manusia.

Hadits ini juga menunjukkan bolehnya mendirikan shalat atau jama'ah untuk maksud pengajaran, sebagaimana yang dinyatakan di dalam lafazh hadits ini. Riwayat yang terakhir diasumsikan bahwa beliau beliau turun di saat ruku. Ini bisa dikuatkan oleh *faa* ' yang berfungsi mengurutkan, tapi riwayat yang pertama menjelaskan bahwa turunnya beliau itu setelah berdiri dari ruku. Mengambil yang pertama adalah lebih utama, karena itu adalah nash, dan indikasi *faa* ' yang menunjukkan pengurutan juga cukup jelas. *Wallahu a'lam.*

١٣٥ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ جَاءَ مِنْكُمُ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ.

135. Dari Abdullah bin Umar ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa di antara kalian yang (hendak) mendatangi Jum'atan, maka hendaklah dia mandi.*"[299]

Penjelasan:

Hadits ini jelas menyatakan perintah mandi untuk Jum'atan. Zhahirnya perintah ini menunjukkan wajib. Disebutkan juga secara jelas dengan lafazh yang mewajibkan di dalam hadits lainnya, karena itu sebagian orang mengatakan wajib berdasarkan zhahirnya, namun sebagian besar menyelisihinya, dan mereka mengatakan: Dianjurkan. Mereka perlu mengemukakan alasan dalam menyelisihi zhahirnya hadits, karena itu mereka menakwilkan bentuk perintah ini sebagai anjuran, dan bentuk yang mewajibkan sebagai penegasan, seperti halnya ungkapan: "Hakmu adalah kewajiban atasku." Penakwilan yang kedua ini lebih lemah daripada yang pertama. Adapun bisa demikian jika yang

---

299 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, An-Nas'ai, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

menyelisihinya cukup kuat dalam menunjukkan kepada zhahirnya ini. Dalil paling kuat yang mereka hadapkan adalah hadits: مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ. وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ (*Barangsiapa berwudhu pada hari Jum'at, maka itu sangat baik baginya, dan barangsiapa mandi, maka mandi itu lebih utama*). Namun sanadnya tidak bisa menandingi sanad hadits-hadits ini walaupun yang masyhur bahwa sanadnya shahih menurut para ahli hadits. Bisa juga mengandung penakwilan yang sangat jauh, seperti jauhnya penakwilan "wajib" yang ditakwilkan sebagai penegasan. Adapun selain hadits ini dari hadits-hadits yang menyelisihi dalil-dalil yang mewajibkan, maka indikasinya tidak cukup kuat untuk menunjukkan tidak wajib, karena kuatnya dalil-dalil yang mewajibkannya. Malik telah mencatatkan bahwa hal itu wajib, lalu orang-orang yang menyelisihinya –dari kalangan mereka yang tidak mendalami madzhabnya– mengartikannya berdasarkan zhahirnya. Diceritakan juga darinya, bahwa dia meriwayatkan wajib, namun para sahabatnya tidak melhat itu berdasarkan zhahirnya.

Hadits ini menunjukkan pengaitan perintah mandi dengan menghadiri jum'atan, maksudnya adalah ketika hendak mendatanginya, dan ketika hendak memulainya. Demikian yang dikatakan Malik, dan dia mensyaratkan bersambungnya mandi dan keberangkatan, sementara yang lainnya tidak mensyaratkan itu.

Sementara itu golongan Zhahiriyah terlalu jauh mengartikannya sehingga hampir bisa dinyatakan bathil, yang mana tidak mensyaratkan lebih dulunya mandi daripada pelaksanaan shalat Jum'at, sampai-sampai kalaupun mandinya sebelum terbenamnya matahari, maka dianggapnya mencukupi, karena pada sebagian riwayat, mandi ini dikaitkan dengan hari, padahal cukup jelas pada sebagian hadits, bahwa mandi tersebut untuk menghilangkan bau yang tidak sedap. Dari situ difahami, bahwa maksudnya agar tidak mengganggu mereka yang hadir, dan hal ini tidak berguna jika dilakukan setelah selesainya jum'atan. Begitu juga saya

katakan: Bila mandi itu terlalu disegerakan (terlalu jauh dari pelaksanaan shalat Jum'at), maka maksud ini tidak tercapai, sehingga tidak dianggap mencukupi. Maknanya, jika diketahui sebagai nash yang *qath'i*, atau dugaan yang mendekati *qath'i*, maka mengikuti dan mengait hukum dengannya adalah lebih utama daripada sekadar mengikuti lafazh.

Kami telah nyatakan suatu kaidah dalam hal seperti ini, yaitu terbaginya hukum menjadi beberapa hukum, di antaranya: asal maknya logis dan perinciannya menunjukkan ketaatan. Jika terjadi hal seperti ini, maka ini merupakan poin yang diperbincangkan.

Di antara yang menggugurkan madzhab golongan Zhahiriyah, bahwa hadits-hadits yang mengaitkan perintah dengan mendatangi atau menghadiri (jum'atan), telah menunjukkan arah perintahnya kepada kondisi ini. Sementara hadits-hadits yang menunjukkan dikaitkannya perintah itu dengan hari, maka tidak terkait dengan kondisi ini. Karena itu, jika berpedoman dengan itu, gugurlah pendalilah hadits-hadits ini dalam mengaitkan perintah itu dengan kondisi ini. Itu tidak boleh dilakukan. Dan jika kita mengatakan terkaitnya hadits-hadits itu dengan kondisi ini, maka kita telah mengetahui dari hadits-hadits ini tanpa membatalkan pendalilan yang dijadikan pijakan.

١٣٦- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ. فَقَالَ: صَلَّيْتَ يَا فُلانُ؟ قَالَ: لا. قَالَ: قُمْ فَارْكَعْ رَكْعَتَيْنِ. وَفِي رِوَايَةٍ فَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ.

136. Dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata, "Seorang lelaki datang, sementara Nabi ﷺ sedang berkhutbah kepada orang-orang pada hari Jum'at. Lalu beliau bersabda, '*Apakah engkau sudah shalat, wahai Fulan?*' Dia menjawab, 'Belum.' Beliau pun bersabda, '*Berdirilah, lalu shalatlah dua rakaat*'."

Dalam riwayat lain disebutkan: "Lalu dia pun shalat dua rakaat."[300]

Penjelasan:

Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai orang yang masuk masjid ketika imam sedang berkhutbah, apakah dia harus shalat dua rakaat tahiyyatul masjid atau tidak? Asy-Syafi'i, Ahmad dan mayoritas ahli hadits berpendapat bahwa dia harus shalat, berdasarkan hadits ini dan yang lainnya. Yang lebih jelas dari ini adalah sabda Nabi ﷺ, إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ، وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا (*Apabila seseorang dari kalian datang pada hari Jum'at, sementara imam sedang berkhutbah, maka hendaklah dia shalat dua rakaat, dan hendaklnya dia meringankannya*).[301]

Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa tidak harus melakukan shalat itu karena wajibnya menyibukkan diri dengan mendengarkan khutbah. Dalilnya untuk pendapat ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: أَنْصِتْ، فَقَدْ لَغَوْتَ (*Apabila engkau mengatakan kepada temannya ketika imam sedang berkhutbah pada hari Jum'at, 'Diamlah,' maka engkau telah melakukan kesia-siaan*). Mereka berkata, "Karena kalimat ini saja dilarang –padahal itu adalah menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran dalam waktu yang sebentar–, maka melakukan shalat dua rakaat –yang statusnya sebagai sunnah dan dilakukan dalam waktu yang lama– lebih terlarang lagi." Orang yang mengatakan ini harus menjawab hadits yang disebutkan oleh pengarang dan hadits yang kami sebutkan.

---

300 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. Dikeluarkan juga Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

301 HR. Muslim, Abu Daud dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Mereka telah mengemukan sejumlah jawaban yang sebagiannya lemah. Di antaranya yang masyhur: Bahwa perintah ini dikhususkan untuk orang tertentu, yaitu Sulaik Al Ghathafani –berdasarkan riwayat yang menyatakannya demikian. Dikhususkannya itu untuknya sebagaimana yang diisyaratkan kepadanya– karena dia seorang yang fakir. Maka dengan berdirinya itu diharapkan banyak mata yang melihatnya sehingga dia mendapa banyak shadaqah. Hal ini diperkuat dengan kemungkinan bahwa Nabi ﷺ menyuruhnya melakukan dua rakaat shalat setelah dia duduk. Semetnara mereka mengatakan, bahwa dua rakaat tahiyyatul masjid menjadi terlewat karena duduk, sementara telah diketahui, bahwa pengkhususan itu menyelisihi asalnya. Kemudian pula, jauhnya pemaknaan ini berdasarkan keumuman redaksinya, yaitu sabda beliau ﷺ, إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ (*Apabila seseorang dari kalian datang pada hari Jum'at, sementara imam sedang berkhutbah*). Ini bersifat umum yang menepiskan asumsi pengkhususannya bagi lelaki tersebut. Mereka juga menakwilkan keumuman ini dengan penakwilan yang tidak mengena.

Alasan yang lebih kuat dari ini adalah riwayat yang menyebutkan: "Bahwa Nabi ﷺ diam hingga orang itu selesai dari dua rakaatnya." Maka saat itu penghalang shalat tidak ada, sehingga benarlah shalat itu. Alasan ini juga tertolak oleh redaksi haditsnya yang mengandung keumuman.

١٣٧ - عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ خُطْبَتَيْنِ وَهُوَ قَائِمٌ، يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِجُلُوسٍ.

137. Dari Jabir ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ biasa berkhutbah dua kali (dua khutbah) sambil berdiri, antara keduanya beliau pisahkan dengan duduk."[302]

Penjelasan:

Kedua khutbah itu wajib menurut jumhur ahli fikih. Jika berdalih dengan perbuatan Rasul untuk hal ini di samping sabda beliau, صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (*Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat*), maka dalam hal ini ada bahasan yang berpangkal pada pelaksanaan dua khutbah yang dianggap termasuk pelaksanaan shalat. Karena jika tidak demikian, maka pendalilannya hanya sekadar berdasarkan perbuatan.

Hadits ini menunjukkan duduk di antara dua khutbah, dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini. Ada juga pendapat yang menyebutkan, bahwa duduk ini sebagai rukun khutbah, pendapat ini dinukil dari para sahabat Asy-Syafi'i.

---

302 Asy-Syaikhani tidak meriwayatkannya dengan lafazh ini, sebagaimana yang dikatakan oleh pensyarah. Sementara disebutkan di dalam riwayat Muslim dan lainnya dari hadits Jabir: "Bahwa Nabi ﷺ biasa berkhutbah sambil berdiri, kemudian duduk, kemudian berdiri lalu berkhutbah lagi sambil berdiri. Maka barangsiapa yang memberitahumu bahwa beliau berkhutbah sambil duduk, berarti dia telah berdusta. Sungguh, demi Allah, aku telah shalat bersama beliau lebih dari dua ribu shalat." Ini umum mencakup shalat Jum'at dan yang lainnya. Adapun yang disebutkan di dalam *Ash-Shahihain* dan yang lainnya dari riwayat Abdullah bin Umar, dia berkata, "Rasulullah ﷺ biasa berkhutbah dua kali (dua khutbah), yang mana beliau duduk di antara keduanya." Disebutkan juga di dalam riwayatnya yang lain yang HR. Asy-Syaikhani dan yang lainnya: Dia berkata, "Nabi ﷺ biasa berkhutbah pada hari Jum'at sambil berdiri, kemudian duduk, kemudian berdiri, sebagaimana biasa yang kalian sekarang."

Lafazh yang disebutkan oleh pengarang tidak saya temukan dengan redaksi ini di dalam *Ash-Shahihain*. Bagi yang ingin membetulkannya, silakan mengemukakannya. *Wallahu a'lam.*

١٣٨ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ: أَنْصِتْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ - فَقَدْ لَغَوْتَ.

138. Dari Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila engkau mengatakan kepada kawanmu, 'Diamlah,' pada hari Jum'at -ketika imam sedang berkhutbah- maka engkau telah melakukan kesia-siaan.*"[303]

Penjelasan:

Dikatakan لَغَا – يَلْغُو dan لَغِيَ – يَلْغَى, bentuk *mashdar*-nya اللَّغْوُ dan اللَّغَى, artinya: perkataan buruk dan yang tidak mengandung kebaikan. Kadang juga digunakan sebagai sebutan untuk kegagalan.

Hadits ini menunjukkan dituntutnya diam untuk mendengarkan khutbah. Asy-Syafi'i memandang wajibnya itu pada jumlah empat puluh orang, adapun untuk yang selain mereka ada dua pendapat. Inilah cara yang dipilih menurut kami.

Para ahli fikih juga berbeda pendapat mengenai diamnya orang yang tidak mendengar khutbah. Hadits ini dijadikan hadits dalam menunjukkan bahwa diamnya itu karena memperhatikannya, karena

---

[303] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

imam sedang berkhutbah, dan hal ini bersifat umum mencakup yang mendengarnya dan yang tidak mendengarnya.

Para ulama madzhab Malik berdalih dengan ini –sebagaimana yang telah kami kemukakan– dalam menyatakan tidak harus melakukan shalat tahiyyatul masjid (bagi yang masuk masjid ketika imam sedang khutbah), karena perintah untuk diam adalah memerintahkan kebaikan, dan asalnya adalah wajib. Jika tindakan ini saja dilarang –padahal waktunya pendek dan kesibukannya juga sedikit– maka lebih terlarang lagi shalat dua rakaat, di samping statusnya sebagai sunnah dan panjangnya aktifitas, juga waktu pelaksaannya yang lama. Hal ini telah dikemukakan tadi. *Wallahu a'lam.*

١٣٩- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الأُولَى فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً. وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً. وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ. وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً. وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً. فَإِذَا خَرَجَ الإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ.

139. Dari Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa mandi pada hari Jum'at, kemudian berangkat, maka seakan-akan dia berkurban seekor unta; Barangsiapa berangkat pada waktu kedua, maka seakan-akan dia berkurban seekor sapi; Barangsiapa berangkat pada waktu ketika, maka seakan-akan dia berkurban seekor domba bertanduk; Barangsiapa berangkat pada waktu keempat, maka seakan-akan dia berkurban seekor ayam; Dan barangsiapa berangkat pada waktu kelima, maka seakan-akan dia berkurban sebutir telur. Lalu*

ketika imam keluar, datanglah para malaikat mendengarkan peringatan (khutbah)."[304]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai yang lebih utama, apakah berpagi-pagi menuju Jum'atan atau di siang hari. Asy-Syafi'i memilih berpagi-pagi, sementara Malik memilih di siang hari. Untuk yang berpagi-pagi berdalih dengan hadits ini, dan mengartikan waktu-waktu tersebut sebagai bagian-bagian waktu, dimana waktu siang dibagi menjadi dua belas bagian. Sedangkan yang memilih waktu siang perlu menjawabnya, dan jawabanya dari beberapa segi;

Pertama: Ada sanggahan terhadap anggapan bahwa السَّاعَة ini adalah hakikat pada bagian-bagian waktu dalam tradisi Arab dan penggunaan syar'i, karena pembagian-pembagian itu terkait dengan perhitungan dan rujukan alat-alat yang menunjukkannya, dimana tradisi bangsa Arab saat itu tidak menggunakannya, dan syari'at tidak langsung beralih kepada hal seperti itu, ini jelas tanpa keraguan. Jika itu benar berdasarkan dalil, berarti mereka telah melampaui lafazh السَّاعَة dan mengartikannya sebagai bagian-bagian yang ada tingkatan-tingkatannya. Untuk itu mereka harus mengemukakan dalil yang menguatkan penakwilan dengan asumsi ini. Nanti kami akan menyinggungnya sekilas.

---

304 HR. Al Bukhari dengan tambahan: مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ (*Barangsiapa mandi pada hari Jum'at dengan mandi junub (mandi besar).* HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad bin Hanbal. Di dalam riwayat An-Nasa'i disebutkan setelah domba: kemudian ayam, kemudian telur. Sementar dalam riwayat lainnya disebutkan setelah domba: ayam, kemudian burung, kemudian telur. Sanad kedua riwayat ini *shahih*. Jadi di dalam riwayat An-Nasa'i disebutkan enam waktu.

Kedua: Apa yang disimpulkan dari sabda beliau ﷺ, مَنِ اغْتَسَلَ، ثُمَّ رَاحَ (*Barangsiapa mandi, kemudian berangkat*), sedangkan الرَّوَاحُ hanya terjadi setelah tergelincirnya matahari, maka berarti mereka menjaga hakikat رَاحَ, namun melampaui lafazh السَّاعَةُ jika benar bahwa itu hakikat bagian dari yang dua belas. Mereka disanggah dalam hal ini, bahwa lafazh رَاحَ diartikan hanya sebagai berjalan di waktu kapan pun, sebagaimana penakwilan Malik pada firman Allah Ta'ala, فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ *"Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah."* (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9) yang diartikan sebagai berjalan, bukan bergegas dan bersegera. Demikian makna perkataannya. Penakwilan ini tidak jauh dari penggunaan.[305]

Ketiga: Sabda beliau ﷺ di dalam sebagian riwayat, فَالْمُهَجِّرُ كَالْمُهْدِي بَدَنَةً (*Maka orang yang datang di siang hari bagaikan orang yang berkurban seekor unta*), sedangkan التَّهْجِيرُ hanya terjadi di waktu

---

305 Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath* (2/252), "Aku tidak melihat ungkapan الرَّوَاحُ di dalam satu jalur pun dari jalur-jalur periwayatan hadits ini kecuali di dalam riwayat Malik ini yang dari Sumay. Hadits ini diriwayatkan juga oleh Ibnu Juraij dari Sumay dengan lafazh غَدَا (berangkat pagi-pagi). Diriwayatkan juga oleh Abu Salamah bin Abdurrahman dari Abu Hurairah dengan lafazh: الْمُتَعَجِّلُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَالْمُهْدِي بَدَنَةً (*Orang yang bergegas kepada jum'atan bagaikan orang yang berkurban seekor unta*) al hadits, dishahihkan oleh Ibnu Khuzaimah. Riwayat Abu Daud dari hadits Ali secara *marfu'*: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ غَدَتِ الشَّيَاطِينُ بِرَايَاتِهَا إِلَى الأَسْوَاقِ، وَتَغْدُو الْمَلاَئِكَةُ فَتَجْلِسُ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ، فَتَكْتُبُ الرَّجُلَ مِنْ سَاعَةٍ، وَالرَّجُلَ مِنْ سَاعَتَيْنِ (*Apabila hari Jum'at, syetan-syetan pergi dengan membawa panji-panjinya ke pasar-pasar, dan para malaikat pun pergi lalu duduk di pintu masjid, lalu menuliskan orang (yang masuk) dari satu watku, dan orang (lainnya) dari dua waktu*) al hadits. Maka kumpulan hadits-hadits menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan الرَّوَاحُ adalah الذَّهَابُ (berangkat). Adalah cukup keras pengingkaran Ahmad dan Ibnu Habib dari kalangan ulama madzhab Maliki mengenai nukilan dari Malik yang memakruhkan berpagi-pagi menuju jum'atan. Ahamd berkata, 'Ini menyelisihi hadits Rasulullah ﷺ.'"

siang. Sedangkan orang yang keluar ketika terbitnya matahari, misalnya, atau setelah terbitnya fajar, maka tidak disebut مُهَجِّرٌ.

Pandangan ini disanggah, bahwa الْمُهَجِّرُ adalah orang yang meninggalkan rumah pada waktu kapan pun. Sanggahan ini jauh dari mengena.[306]

Keempat: Hadits ini menunjukkan bahwa setelah waktu kelima imam keluar (yakni datang), dan malaikat menutup catatannya untuk mendengarkan peringatan (khutbah). Sedangkan keluarnya imam adalah setelah waktu keenam. Ini menjadi dilematis, demikian ini bila kita menetapkan السَّاعَةُ ini sebagai bagian-bagian waktu. Adapun bila kita menetapkannya sebagai ungkapan tentang urutan kedatangan orang-orang yang lebih dulu, maka tidak ada masalah.

Kelima: Menunjukkan kesamaan tingkatan manusia pada setiap waktu. Maka setiap yang datang pada waktu yang pertama, dia laksana orang yang berkurban seekor unta, dan setiap orang yang datang pada waktu kedua, dia laksana orang yang berkurban seekor sapi. Sementara dalilnya menunjukkan bahwa yang lebih dulu tidak sama dengan yang kemudian, dan disebutkan di dalam sebuah hadits: ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ، ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ (*kemudian yang berikutnya, kemudian yang berikutnya lagi*). Mungkin dalam hal ini bisa dikatakan, bahwa perbedaan itu kembali kepada sifat.

Perlu diketahui, bahwa sebagian pandangan ini tidak masalah, hanya saja menyanggah madzhab lainnya. Bila kita keluar pada bagian-bagian waktu, maka tidak ada celah bagi kita untuk membagi kondisi itu menjadi lima tingkatan, jadi perbedaan keutamaan itu berdasarkan lebih dulunya datang kepada jum'atan, dan ini menyebabkan sangat banyaknya tingkatan. Jika ada dalil yang menunjukkan bahwa kita

---

306 Alasan jauhnya, karena *mashdar* dari هَجَرَ الْمَنْزِلَ (meninggalkan rumah) adalah الْهَجْرُ, bukan التَّهْجِيرُ. Dan yang dimaskud dengan التَّهْجِيرُ di dalam hadits ini adalah التَّبْكِيرُ (berpagi-pagi), sebagaimana yang dikatakan oleh Al Khalil.

memiliki celah dimana tidak ada perbedaan menonjol dan jumlah yang banyak, maka kerumitan ini telah tertepiskan.

Jika anda mengatakan, bahwa maksudnya adalah menjadikan waktu dari التَّهْجِيرُ itu terbagi menjadi lima bagian, dan itu sebagai yang dimaksudnya.

Maka saya katakan, bahwa itu tidak benar, karena dua hal; ***Pertama***: Bahwa kembali kepada ketetapan pembagian waktu tersebut menjadi dua belas bagian adalah lebih utama, demikian jika memang harus beralih kepada perkara yang samar bagi Jumhur. Karena pembagian ini tidak dikenal oleh para penggiat ilmu ini, dan tidak pernah digunakan dalam penggunaan Jumhur. Beralihnya ke sana jika memang ada problem tadi, yaitu bahwa keluarnya imam bukan setelah waktu kelima, dan tidak pula hadirnya malaikat untuk mendengarkan khutbah.

Kedua: Bahwa orang-orang yang mengatakan bahwa datang di awal siang hari lebih utama tidak mengatakan itu berdasarkan pembagian ini. Karena memang ada dua pendapat, ada yang mengatakan sesuai urutan kedatangan yang lebih dulu berdasarkan pembagian yang lima ini, dan ada yang mengatakan bagiannya menjadi enam hingga tergelincirnya matahari. Pendapat yang membagi waktu ini menjadi lima bagian hingga tergelincirnya matahari menjadi menyelisihi semuanya, walaupun ada yang mengatakan demikian, maka cukuplah dengan sanggahan yang pertama.

Kedua dari pembahsan tentang hadits ini: Hadits ini menunjukkan bahwa telur juga dapat dikurbankan. Disebutkan di dalam hadits lainnya: كَالْمُهْدِي بَدَنَةً، كَالْمُهْدِي بَقَرَةً (*bagaikan orang yang berkurban seekor unta, bagaikan orang yang berkurban seekor sapi*...dst). Maka ini menunjukkan bahwa التَّقْرِيبُ ini (yakni dari lafazh hadits قَرَّبَ) adalah الْهَدْيُ (kurban). Kemudian dari sini muncul pertanyaan,

apakah sebutan الْهَدْيُ digunakan untuk hal seperti ini? Dan apakah orang yang ingin berkurban cukup dengan yang seperti ini atau tidak? Ini dikatakan oleh sebagian sahabat Asy-Syafi'i. Dan ini lebih mendekati penyimpulan dari lafazh hadits yang mengandung lafazh الْهَدْيُ daripada penyimpulan dari hadits ini. Tapi karena itu sebagai penafsirannya, dan dijelaskan maksudnya, maka di sini kami sebutkan:

Ketiga: Lafazh الْبَدَنَةُ di dalam hadits ini zhahirnya khusus memaksudkan الإِبِلُ (unta), karena ditimpal dengan penyebutan sapi dan domba, sedangkan bagian dari sesuatu tidak menjadi induknya maupun penimplnya. Pendapat lain menyebutkan, bahwa sebutan الْبَدَنَةُ memaksudkan unta, sapi dan domba, tapi penggunaan untuk maksud unta lebih dominan. Demikian yang dinukil oleh sebagian ahli fikih. Berdasarkan ini, apabila dikatakan: لِلّهِ عَلَيَّ أَنْ أُضَحِّيَ بِبَدَنَةٍ (Hak Allah atasku untuk aku berkurban seekor *badanah*) tanpa membatasinya dengan unta maupun niat, sementara untanya ada, apakah itu menetapkan? Ada dua pendapat di kalangan ulama madzhab Syafi'i; ***Pertama***: Itu menetapkannya, karena lafazh الْبَدَنَةُ adalah khusus untuk unta, atau mayoritasnya untuk itu, sehingga tidak dialihkan darinya. ***Kedua***: Bahwa itu bisa digantikan dengan seekor sapi atau tujuh ekor kambing, berdasarkan apa yang diketahui dari syari'at tentang penggantian perannya. Pendapat yang pertama lebih mendekati kebenaran, walaupun tidak ada unta, maka dikatakan: bersabar hingga ada unta. Dikatakan juga: boleh diganti dengan sapi.

١٤٠ - عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ - وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْجُمُعَةَ، ثُمَّ نَنْصَرِفُ. وَلَيْسَ لِلْحِيطَانِ ظِلٌّ نَسْتَظِلُّ بِهِ.

140. Dari Salamah bin Al Akwa' –salah seorang perserta perjanjian di bawah pohon– ﷺ, dia berkata, "Kami pernah shalat Jum'at bersama Rasulullah ﷺ, kemudian kami pulang, sementara bangunan-bangunan tidak memiliki bayangan untuk kami berteduh dengannya."

Di dalam lafazh lainnya disebutkan: "Kami melaksanakan shalat Jum'at bersama Rasulullah ﷺ apabila matahari telah tergelincir, kemudian kami pulang dengan menelusuri bayangan."

Penjelasan:

Menurut Jumhur ulama, bahwa waktu Jum'at adalah waktu Zhuhur, maka tidak boleh sebeluam tergelincirnya matahari. Sementara diriwayatkan bolehnya hal itu dari Ahmad dan Ishaq. Kemungkinannya berpedoman dengan hadit sini dalam hal itu, karena setelah tergelincirnya matahari ada dua khutbah dan shalat, di samping juga ada riwayat yang menyebutkan: "Bahwa Nabi ﷺ membaca surah Al Jumu'ah dan Al Munafiqun di dalam shalat itu." Dan itu tentunya memerlukan waktu hingga memanjangnya bayangan. Namun karena ketika mereka kembali darinya sementara bangunan-bangunan tidak dapat dijadikan naungan (karena tidak memiliki bayangan), maka kemungkinannya: bahwa shalat Jum'at itu sebelum tergelincirnya matahari, atau kedua khutbahnya, atau sebagiannya. Sementara lafazh yang keduanya menerangkan, bahwa itu dilaksanakan setelah tergelincirnya matahari.

Perlu diketahui, bahwa redaksi وَلَيْسَ لِلْحِيطَانِ ظِلٌّ نَسْتَظِلُّ بِهِ (*sementara bangunan-bangunan tidak memiliki bayangan untuk kami berteduh dengannya*) tidak menafikan pokok bayangan, tapi menafikan bayangan yang bisa digunakan berteduh. Dan penafian yang khusus tidak serta merta menafikan yang umum. Lain dari itu, tidak dipastikan juga bahwa Nabi ﷺ selalu membaca surah Al Jumu'ah dan Al Munafiqun di dalam shalat Jum'at. Adapun yang menunjukkan itu adalah asumsi bila menafikan pokok bayangan, karena para ahli hisab mengatakan, bahwa lintang Madinah adalah dua puluh lima derajat, atau mendekati itu. Maka posisi tertingginya adalah delapan puluh sembilan, sehingga posisi matahari tidak tepat di atas kepala. Karena matahari tidak tepat di atas kepala, maka banyangan orang yang berdiri tidak benar-benar di bawahnya, tapi pasti ada bayangannya, sehingga tidak mungkin maksudnya menafikan pook bayangan. Tapi maksudnya adalah bayangan yang dapat menaungi tubuh mereka untuk berteduh. Dan hal ini tidak berarti pelaksanaan shalat ataupun khutbahnya sebelum tergelincirnya matahari.

Redaksi نُجَمِّعُ (*Kami melaksanakan shalat Jum'at*) dengan *fathah* pada *jiim* dan *tasydid* pada *miim* ber-*kasrah*, yakni نُقِيمُ الْجُمُعَةَ(melaksanan shalat Jum'at). Suatu pendapat menyebutkan, bahwa sebutan الْفَيْءُ adalah khusus untuk bayangan yang setelah tergelincirnya matahari, dan jika digunakan untuk bayangan secara mutlak, maka itu sebagai kiasan, karena asalnya dari فَاءَ - يَفِيءُ yang artinya رَجَعَ (kembali), dan itu adalah setelah tergelincirnya matahari.

١٤١ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي صَلاةِ الْفَجْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: -آلم- تَنْزِيلُ السَّجْدَةَ وَ: هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ

141. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ biasa membaca di dalam shalat Subuh hari Jum'at: *alif laam miim tanziil as-sajdah* (surah As-Sajdah), dan *hal ataa 'alal insaan* (surah Al Insaan)."[307]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan dianjurkannya membaca kedua surah tersebut di dalam shalat itu. Sementara Malik memakruhkan imam membaca surah As-Sajdah di dalam shalat fardhu, karena khawatir membingungan para makmum. Sebagian sahabatnya memakruhkan pembacaannya di dalam shalat *sirr* (shalat yang bacaannya tidak nyaring). Berdasarkan alasan ini maka tidak menyelisihi konotasi hadits ini. Adapun mengenai berkesinambungannya itu ada perkara lain, yaitu bisa jadi ini menyebabkan orang-orang jahil meyakini bahwa itu adalah wajib di dalam shalat ini. Dari madzhab Malik, penyebab masalah ini telah diputus, maka yang perlu dikatakan: Bahwa pendapat yang memakruhkan secara mutlak tertolak oleh hadits ini. Dan bila kondisinya bisa menimbulkan kerusakan ini, maka hendaknya ditinggalkan pada sebagian waktu (tidak rutin), untuk mencegah kerusakan ini. Dan di dalam hadits ini juga tidak ada yang menunjukkan secara kuat bahwa beliau selalu melakukan itu. Bagaimanapun, itu dianjurkan, dan terkadang yang dianjurkan itu ditinggalkan demi mencegah kerusakan yang bisa terjadi, dan maksud ini bisa tercapai dengan meninggalkannya sesekali (pada sebagian waktu), apalagi bila

[307] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada bag Jum'at. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

dihadiri oleh orang-orang jahil dan orang-orang yang dikhawatirkan meyakini keyakinan yang rusak ini.[308]

---

308 Kita tidak perlu meninggalkan sunnah karena orang-orang jahil, tapi semestinya mengajari orang yang jahil.

BAB: DUA HARI RAYA

١٤٢ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يُصَلُّونَ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ.

142. Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ, Abu Bakar dan Umar biasa melaksanakan shalat dua hari raya sebelum khutbah."[309]

Penjelasan:

Tidak diragukan lagi, bahwa shalat dua hari raya termasuk syi'ar-syi'ar yang dituntut secara syar'i. Nukilan-nukilan mengenainya *mutawatir* sehingga menutup pintu alasan dan tidak memerlukan khabar-khabar ahad (berita dari satu orang). Walaupun hadits ini termasuk khabar ahad, tapi ini termasuk yang menunjukkan itu. Dulu di masa jahiliyah ada dua hari raya yang dilaksanakan untuk bersuka ria, lalu Allah mengganti keduanya untuk kaum muslimin dengan dua hari ini, yang di dalamnya ditampakkan pengagungan Allah, pemujian dan pemujaan-Nya, serta pengesaan-Nya, dengan penampakkan yang luas sehingga membuat kesal orang-orang musyrik. Dikatakan, bahwa kedua hari raya ini sebagai ungkapan kesyukuran kepada Allah Ta'ala atas apa-apa yang telah Allah anugerahkan berupa pelaksanaan ibadah-

[309] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad bin Hanbal.

ibadah yang terkait dengannya, dimana 'Idul Fithri sebagai kesyukuran kepada Allah atas nikmat puasa bulan Ramadhan, dan 'Idul Adhha sebagai kesyukuran atas ibadah-ibadah yang dilaksanakan di sepuluh hari pertama (dari bulan Dzulhijjah), dimana yang paling agungnya adalah pelaksanaan ibadah haji.

Dinyatakan juga, bahwa shalat dilaksanakan lebih dulu daripada khutbah di dalam shalat 'Id, dan hadits ini menunjukkan itu. Ada yang mengatakan, bahwa Bani Umayyah merubah itu. Semua shalat yang memiliki khutbah, maka shalat didahulukan, kecuali Jum'at dan khutbah hari Arafah.

Shalat 'Id dan shalat Jum'at dibedakan dengan dua hal; ***Pertama***: Bahwa shalat Jum'at adalah fardhu 'ain, dihadiri juga oleh orang-orang dari luar kota, dan waktunya setelah berpencarnya mereka ke tempat-tempat kesibukan dan aktifitas mereka dalam urusan keduniaan, karena itu khutbahnya didahulukan hingga orang-orang bisa mengikutinya dan tidak terlewatkan oleh yang fardhu. Apalagi fardhu ini tidak dapat diqadha persis seperti itu. Hal ini tidak terdapat di dalam shalat 'Id.

Kedua: Shalat Jum'at sebenarnya adalah shalat Zhuhur, hanya saja dipersingkat dengan syarat-syarat tertentu, di antaranya adalah dengan adanya dua khutbah.[310] Sedangkan syarat-syarat itu tidak ditangguhkan. Dan syarat ini tidak boleh luput dari pokoknya, yaitu shalat, karena itu pelaksanaannya didahulukan. Makna ini tidak terdapat di dalam shalat 'Id, karena tidak terbatas pada hal lain sebagai syaratnya sehingga harus mendahulukan syarat itu.

---

310 Jadi, menghadiri kedua khutbah adalah wajib, maka gugurlah pembeda yang pertama.

١٤٣- عَنِ الْبَرَّاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: خَطَبَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الأَضْحَى بَعْدَ الصَّلاةِ، فَقَالَ: مَنْ صَلَّى صَلاتَنَا وَنَسَكَ نُسُكَنَا فَقَدْ أَصَابَ النُّسُكَ، وَمَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلاةِ فَلا نُسُكَ لَهُ. فَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ - خَالُ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ - يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي نَسَكْتُ شَاتِي قَبْلَ الصَّلاةِ. وَعَرَفْتُ أَنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ. وَأَحْبَبْتُ أَنْ تَكُونَ شَاتِي أَوَّلَ مَا يُذْبَحُ فِي بَيْتِي. فَذَبَحْتُ شَاتِي، وَتَغَدَّيْتُ قَبْلَ أَنْ آتِيَ الصَّلاةَ. فَقَالَ: شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنَّ عِنْدَنَا عِنَاقاً هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شَاتَيْنِ أَفَتَجْزِي عَنِّي؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ.

143. Dari Al Bara` bin Azib ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ berkhutbah kepada kami pada hari Adhha setelah shalat, lalu beliau bersabda, '*Barangsiapa yang melaksanakan shalat kami dan menyembelih sembelihan kami maka dia telah mendapatkan kurban. Dan barangsiapa yang menyembelih sebelum shalat maka tidak ada kurban baginya.*' Lalu Abu Burdah bin Niyar –pamannya Al Bara` bin Azib– berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku telah menyembelih kambingku sebelum shalat, aku tahu bahwa hari ini adalah hari untuk makan dan minum, dan aku ingin agar kambingku menjadi yang pertama kali disembelih di rumahku, maka aku sembelih kambingku, dan aku menyantapnya sebelum aku mendatangi shalat.' Maka beliau bersabda, '*Kambingmu itu adalah kambing pedaging.*' (yakni untuk dikonsumsi, bukan kurban). Dia berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami punya seekor anak kambing, itu lebih aku sukai daripada dua ekor kambing, apakah itu sah bagiku (sebagai kurban)?'

Beliau bersabda, '*Ya, dan tidak akan sah untuk seorang pun setelahmu*'."[311]

Penjelasan:

Al Bara` bin Azib bin Al Harits bin Adi, Abu Imarah –dikatakan juga: Abu Umar– Al Anshari Al Ausi. Dia tinggal di Kufah dan meninggal di sana pada masa Mush'ab bin Az-Zubair. Disepakati untuk diriwayatkan haditsnya.

Abu Burdah bin Niyar, namanya adalah Hani` bin Niyar. Pendapat lain menyebutkan: Hani` bin Amr. Pendapat lain menyebutkan: Al Harits bin Umar. Pendapat lain menyebutkan: Malik bin Zuhair. Tidak ada perbedaan pendapat, bahwa dia dari Bali, dan mereka menasabkannya: Hani` bin 'Amr bin Niyar. Dia ikut dalam perjanjian Aqabah dan perang Badar, serta ikut juga dalam perjanjian Aqabah kedua bersama tujuh puluh orang, demikian menurut sejumlah ahli siroh. Al Waqidi berkata, bahwa dia meninggal di awal masa khilafah Muawiyah.

Hadits ini menunjukkan adanya khutbah untuk 'Idul Adhha, dan tidak ada perbedaan mengenai ini. Dan ini juga menunjukkan didahulukannya khutbah itu atas shalatnya, sebagaimana yang telah kami kemukakan.

النُّسُكُ di sini maksudnya adalah الذَّبِيحَةُ (sembelihan). Kata ini sering digunakan dengan makna ini. sebagian ahli fikih menggunakannya untuk jenis yang khusus, yaitu darah yang dialirkan ketika haji. Terkadang digunakan juga untuk jenis-jenis ibadah yang lebih umum dari itu, di antaranya dikatakan: فُلَانٌ نَاسِكٌ, yakni fulan melakukan ketaatan.

---

311 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang mendekati ini. HR. Muslim, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.

Redaksi مَنْ صَلَّى صَلاتَنَا وَنَسَكَ نُسُكَنَا (*Barangsiapa yang melaksanakan shalat kami*), yakni seperti shalat kami, dan seperti sembelihan kami. Redaksi فَقَدْ أَصَابَ النُّسُكَ (*maka dia telah mendapatkan kurban*), maknanya –*wallahu a'lam*– maka telah menepati pensyari'atan berkurban, atau yang mendekati itu.

Redaksi مَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلاَ نُسُكَ لَهُ (*barangsiapa yang menyembelih sebelum shalat maka tidak ada kurban baginya*) menunjukkan hewan yang disembelih sebelum shalat 'Id tidak sah sebagai kurban. Tidak diragukan lagi, bahwa yang zhahirnya lafazh ini menunjukkan bahwa maksudnya adalah sebelum pelaksanaan shalat, karena menggunakan lafazh الصَّلاَةُ padahal memaksudkan waktunya adalah menyelisihi zhahirnya. Madzhab Asy-Syafi'i menetapkannya sebagai waktu shalat itu dan waktu khutbahnya, sehingga bila itu telah berlalu maka masuklah waktu penyembelihan hewan kurban. Sementara madzhab lainnya menetapkannya sebagai pelaksanaan shalat dan khutbahnya. Telah kami sebutkan bahwa itulah zhahirnya. [Kemungkinan landasan pandangan itu dalam hal ini: apakah *alif-laam* di sini memaksudkan *ta'rif hakikat* (yakni telah diketahuinya hakikat itu)? Jika maksudnya *ta'rif hakikat*, maka bisa dibenarkan apa yang dikatakan oleh selain Asy-Syafi'i itu. Tapi bila maksudnya adalah *ta'rif al 'ahd* (yakni telah diketahuinya waktu), maka harus melihat kepada shalat Rasul, dan tidak mungkin menerapkan hakikat itu terhadap orang yang menyembelih setelah shalat itu di selain waktu tersebut. Maka jelaslah penetapan kadar waktunya].[312] Hadits ini sebagai nash yang menunjukkan penetapannya dengan shalat, dan tidak menetapkan dengan khutbah. Tapi karena khutbah itu dimaksudkan di dalam ibadah ini, maka menurut Asy-Syafi'i bahwa itu juga ikut menetapkan.

---

312 Tambahan dalam naskah ط.

Di dalam sabda Nabi ﷺ, شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ (*Kambingmu itu adalah kambing pedaging*) terkandung indikator yang menunjukkan pembatasan statusnya sebagai kurban. Ini juga menunjukkan, bahwa hal-hal yang diperintahkan bila terjadi dengan menyelisihi tuntutan perintah, maka tidak dapat dimaklumi karena ketidak tahuan. Dalam hal ini (yakni pemakluman karena ketidak tahuan), mereka membedakan antara hal-hal yang diperintahkan dan hal-hal yang dilarang, dimana mereka memaklumi dalam hal-hal yang dilarang karena faktor lupa dan ketidak tahuan, sebagaimana disebutkan di dalam hadits Muawiyah bin Al Hakam ketika dia berbicara di dalam shalat. Keduanya dibedakan, bahwa maksud dari hal-hal yang diperintahkan adalah pelaksanaan maslahat-maslahatnya, dan itu tidak tercapai kecuali dengan melakukannya. Sedangkan hal-hal yang dilarang adalah tercela karena kerusakan-kerusakannya, sebagai ujian bagi *mukallaf* (yang dibebani) dengan menahan diri darinya, dan tercelanya itu karena sengaja melakukannya, adapun yang lupa atau tidak tahu, maka *mukallaf* itu tidak bermaksud melakukan larangan itu, sehingga dia dimaklumi karena ketidaktahuannya.

Redaksi وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ (*dan tidak akan sah untuk seorang pun setelahmu*), lafazh yang dipilih adalah dengan *fathah* pada *taa`* (تَجْزِيَ), maknanya تَقْضِي (terpenuhi; sah), dikatakan: جَزَى عَنِّي كَذَا artinya قَضَى (dia telah memenuhi anu atas namaku). Demikian ini, karena yang telah dilakukannya tidak sebagai kurban, maka yang setelahnya tidak menjadi sebagai qadha` dari itu. Di dalam hadits ini disebutkan pengkhususan Abu Burdah dengan dinyatakan sahnya sembelihan yang telah dilakukannya dalam hukum ini, maka yang lainnya tidak bisa diqiyaskan kepadanya.

١٤٤- عَنْ جُنْدُبِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْبَجَلِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ النَّحْرِ. ثُمَّ خَطَبَ. ثُمَّ ذَبَحَ وَقَالَ: مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيَذْبَحْ أُخْرَى مَكَانَهَا، وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللهِ.

144. Dari Jundub bin Abdullah Al Bajali ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ shalat pada hari Nahar, kemudian berkhutbah, kemudian menyembelih, dan beliau bersabda, '*Barangsiapa menyembelih sebelum dilaksanakannya shalat, maka hendaklah dia menyembelih yang lainnya sebagai gantinya, dan barangsiapa yang menyembelih maka hendaklah menyembelih dengan menyebut nama Allah*'."[313]

Penjelasan:

Jundub bin Abdullah bin Sufyan Al Bajali, dari suku Bajilah 'Alaqi, yaitu sebuah desa dari Bajilah. Dikatakan juga Jundub bin Sufyan. Disepakati untuk dikeluarkan haditsnya. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa dia meninggal pada tahun enam puluh empat.

Hadits yang diriwayatkannya ini semakna dengan hadits yang sebelumnya, dan ini lebih jelas daripada yang pertama dalam menunjukkan pembatasan dengan pelaksanaan shalat, dimana yang pertama menunjukkan pengaitan hukumnya dengan lafazh الصَّلاَةُ, [dan telah kami katakan, bahwa kemungkinan *alif-laam*-nya *lil 'ahd*, sehingga dikembalikan kepada shalat Nabi ﷺ sehingga jelas waktunya. Sementara makna ini tidak terdapat di dalam hadits ini, dan di sini hukumnya tidak dikaitkan dengan lafazh yang mengandung *alif-laam*,

313 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim pada pembahasan tentang kurban. HR. An-Nasa'i dan Ibnu Majah. Di dalam riwayat Muslim disebutkan: قَبْلَ أَنْ يُصَلِّي، أَوْ نُصَلِّيَ (*sebelum dilaksanakan shalat*, atau: *sebelum kami shalat*), ini keraguan dari perawi.

sehingga muncullah pembahasan itu],[314] hanya saja jika kita terapkan berdasarkan zhahirnya, itu menunjukkan tidak sahnya kurban bagi orang yang tidak melaksanakans halat 'Id sama sekali. Jika ada yang berpendapat demikian, maka dialah orang yang paling bahagia dengan zhahirnya hadits ini. Jika tidak, maka yang harus dilakukan adalah keluar dari zahirnya dalam bentuk ini, dan setelah keluar dari zhahirnya maka yang lainnya tetap pada topik bahasan.

Redaksi perintah di dalam sabda beliau ﷺ, فَلْيَذْبَحْ أُخْرَى (*maka hendaklah menyembelih yang lainnya*) dijadikan dalil oleh salah satu dari dua golongan; yaitu yang memandang bahwa berkurban adalah wajib, atau yang memandang bahwa kurban itu terlaksana dengan pembelian yang diniati sebagai kurban, atau lainnya, tanpa melihat kepada lafazh penetapan. Saya katakan demikian, karena lafazh yang menetapkan kurban yang berupa nadzar atau lainnya hanya sedikit dan jarang, sementara kata مَنْ pada kalimat مَنْ ذَبَحَ (*barangsiapa menyembelih*) adalah bentuk umum yang mencakup setiap orang yang menyembelih sebelum dilaksanakannya shalat. Disebutkankannya ini untuk melandasi suatu kaidah dan mendasari suatu pokok, serta menerapkan bentuk-bentuk umum yang dikemukakan untuk melandasi kaidah-kaidah dalam bentuk yang jarang adalah perkara yang dipaksakan, berdasarkan apa yang telah ditetapkan dari kaidah-kaidah penakwilan dalam ushul fiqh. Jika telah jelas demikian –yaitu menjauhkan pemaknaannya sebagai kurban yang ditetapkan dengan nadzar atau lafazh lainnya–, maka tetap ada kesangsian bahwa yang lebih utama adalah mengartikannya sebagai orang yang telah lebih dulu berkurban dengan hewan tertentu tanpa lafazh (yang menetapkan), atau mengartikannya sebagai memulai kurban tanpa didahului penetapan.

---

314 Tambahan dari naskah ط.

١٤٥- عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: شَهِدْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْعِيدِ. فَبَدَأَ بِالصَّلاةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ، بِلا أَذَانٍ وَلاَ إِقَامَةٍ. ثُـمَّ قَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى بِلاَلٍ، فَأَمَرَ بِتَقْوَى اللهِ تَعَالَى، وَحَثَّ عَلَى طَاعَتِهِ، وَوَعَظَ النَّاسَ وَذَكَّرَهُمْ، ثُمَّ مَضَى حَتَّى أَتَى النِّسَاءَ فَوَعَظَهُنَّ وَذَكَّرَهُنَّ، وَقَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ، تَصَدَّقْنَ. فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ حَطَبِ جَهَنَّمَ، فَقَامَتْ امْرَأَةٌ مِنْ سِطَةِ النِّسَاءِ، سَفْعَاءُ الْخَدَّيْنِ فَقَالَتْ: لِمَ يَا رَسُولَ اللهِ فَقَالَ: لأَنَّكُـنَّ تُكْثِـرْنَ الشَّكَاةَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ. قَالَ: فَجَعَلْنَ يَتَصَدَّقْنَ مِنْ حُلِيِّهِنَّ يُلْقِـينَ فِـي ثَوْبِ بِلالٍ مِنْ أَقْرَاطِهِنَّ وَخَوَاتِيمِهِنَّ.

145. Dari Jabir ﷺ, dia berkata, "Aku turut serta bersama Nabi ﷺ pada hari 'Id, lalu beliau memulai dengan shalat sebelum khutbah, tanpa adzan dan tanpa iqamah. Kemudian beliau berdiri sambil bertelekan pada Bilal, lalu beliau memerintahkan bertakwa kepada Allah Ta'ala, menganjurkan untuk menaati-Nya, serta menasihati manusia dan memperingatkan mereka. Kemudian beliau beranjak hingga mendatangi kaum wanita, lalu beliau menasihati mereka dan memperingatkan mereka, dan beliau bersabda, '*Wahai sekalian kaum wanita, bershadaqahlah kalian, karena sesungguhnya kalian yang paling banyak menjadi kayu bakar Jahannam.*' Lalu berdirilah seorang wanita dari golongan terpandang kaum wanita, yang pipinya terbakar sinar matahari, lalu dia berkata, 'Mengapa, wahai Rasulullah?' Beliau bersabda, '*Karena kalian banyak mengeluh dan mengingkari (kebaikan) suami.*' Maka mereka pun bershadaqah dengan perhiasan mereka yang mereka letakkan ke dalam pakaian Bilal, yaitu berupa anting-anting dan cincin-cincin mereka."[315]

---

[315] HR. Al Bukhari dengan beberapa lafazh yang beragam, tapi ini bukan salah satunya. HR. Muslim, Abu Daud dan An-Nasa'i.

Penjelasan:

Tentang memulai dengan shalat sebelum khutbah, tadi telah kami sebutkan. Adapun tentang tidak adanya adzan dan iqamah untuk shalat Id, ini hal yang disepakati. Tapaknya sebabnya adalah mengkhususkan shalat-shalat fardhu dengan adzan untuk membedakannya dari shalat-shalat *nafilah*, dan untuk menampakkan kemuliaannya. Sebagian mereka mengisyaratkan kepada makna lain, yaitu bahwa bila Nabi ﷺ menyerukan kepadanya maka wajib dipenuhi, dan itu menafikan ketidak wajibannya. Ini bagu bagi yang memandang bahwa shalat jama'ah adalah fardhu ain.

Maksud-maksud yang disebutkan oleh perawi ini –yaitu perintah bertakwa kepada Allah, anjuran menaati-Nya serta nasihat dan peringatan– adalah maksud-maksud khutbah tersebut. Sebagian ahli fikih menetapkan bahwa di antara rukun khutbah yang wajib adalah memerintahkan bertakwa kepada Allah. Dan sebagian mereka menetapkan yang wajib adalah apa yang disebut khutbah oleh orang-orang Arab. Apa yang memenuhi yang wajib di dalam khutbah yang wajib memenuhi juga yang sunnah di dalam khutbah yang sunnah.

Sabda beliau ﷺ, تَصَدَّقْنَ. فَإِنَّكُنَّ أَكْثَرُ حَطَبِ جَهَنَّمَ (*Bershadaqahlah kalian, karena sesungguhnya kalian yang paling banyak menjadi kayu bakar Jahannam*), ini mengisyaratkan bahwa shadaqah termasuk pencegah-pencegah adzab. Ini juga mengisyaratkan ketegasan di dalam memberi nasihat dengan sesuatu yang dapat mendorong hilangnya aib atau di hapuskannya dosa yang kadang disandang oleh manusia.

Hadits ini juga menunjukkan perhatian dengan menyebutkan sesuatu yang angat dibutuhkan oleh para pendengar khutbah. Dan juga menunjukkan penyampaian nasihat kepada yang membutuhkannya.

Redaksi فَقَامَتْ امْرَأَةٌ مِنْ سِطَةِ النِّسَاءِ (*Lalu berdirilah seorang wanita dari golongan terpandang kaum wanita*), ada dua pendapat mereka mengenai ini;

Pertama: Pendapat sebagian para tokoh sastera orang-orang Andalus, bahwa ini perubahan, yakni kesalahan dari perawi. Seakan-akan asalnya adalah: مِنْ سَفَلَةِ النِّسَاءِ (dari golngan rendah kaum wanita), lalu *faa* '-nya bercampur dengan *laam* sehingga menjadi *thaa* '. Hal ini dikuatkan oleh redaksi yang disebutkan di dalam kitab Ibnu Abi Syaibah dan An-Nasa'i: مِنْ سَفَلَةِ النِّسَاءِ (dari golngan rendah kaum wanita). Dan disebutkan di dalam riwayat lainnya: فَقَامَتْ امْرَأَةٌ مِنْ غَيْرِ عَلِيَّةِ النِّسَاءِ (Lalu berdirlah seorang wanita yang bukan dari golongan tinggi kaum wanita).

Kedua: Penetapan bahwa lafazh ini benar, yaitu lafazh yang aslinya dari الوَسَطُ yang artinya الْخِيَارُ (terpandang). Berdasarkan ini sebagian mereka menafsirkannya: مِنْ عَلِيَّةِ النِّسَاءِ وَخِيَارِهِنَّ (dari golongan luhur dan terpandang kaum wanita). Diriwayatkan dari sebagian perawi dengan lafazh: مِنْ وَاسِطَةِ النِّسَاءِ (dari tengah-tengah kaum wanita).

Redaksi سَفْعَاءُ الْخَدَّيْنِ (*yang pipinya terbakar sinar matahari*). الأَسْفَعُ dan السَّفْعَاءُ adalah orang yang warna pipinya berbeda dengan warna aslinya, yaitu hitam, hijau atau lainnya.

Alasan yang dikemukakan Rasulullah ﷺ bahwa mereka banyak mengeluh dan mengingkari kebaikan suami, menunjukkan haramnya mengingkari nikmat, karena beliau menyatakan bahwa itu menjadi sebab masuk neraka. Sebab yang berupa keluhan ini, bisa diartikan kembali kepada apa yang terkait dengan suami dan penentangan haknya. Bisa juga kembali kepada apa yang terkait dengan hak Allah, yaitu berupa tidak bersyukur kepada-Nya dan mengeluhkan qadha`-Nya. Karena Nabi ﷺ telah menyebutkan itu terkait dengan hak (suami atau Allah) yang dosanya adalah ini, maka apalagi wanita-wanita yang dosanya lebih

banyak dari itu, seperti meninggalkan shalat, melontarkan tuduhan maksiat?

Kalangan sufi menyimpulkan dari hadits ini: meminta dari golongan kaya untuk golongan miskin pada butuh. Ini baik dengan syarat yang telah kami sebutkan.

Langsungnya kaum wanita melaksanakan itu, dan menyerahkan apa-apa yang mungkin mereka butuhkan –di samping kehidupan yang sempit pada masa itu– menunjukkan tingginya kedudukan mereka di dalam agama dan di dalam melaksanakan perintah Rasulullah ﷺ.

Disimpulkan juga dari sini: bolehnya wanita bershadaqah dari hartanya secara umum. Adapun orang yang membolehkan shadaqah secara mutlak, tanpa batasan kadar tertentu, maka perlu menyertakan hal tambahan atas apa yang ditetapkan oleh keumuman dalam pembolehan shadaqah. Demikian juga yang mengkhususkan dengan kadar tertentu.

١٤٦ - عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ - نُسَيْبَةَ الأَنْصَارِيَّةِ - قَالَتْ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نُخْرِجَ فِي الْعِيدَيْنِ الْعَوَاتِقَ وَذَوَاتِ الْخُدُورِ، وَأَمَرَ الْحُيَّضَ أَنْ يَعْتَزِلْنَ مُصَلَّى الْمُسْلِمِينَ. وَفِي لَفْظٍ: كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ نَخْرُجَ يَوْمَ الْعِيدِ، حَتَّى نُخْرِجَ الْبِكْرَ مِنْ خِدْرِهَا، حَتَّى تَخْرُجَ الْحُيَّضُ، فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ بِدُعَائِهِمْ، يَرْجُونَ بَرَكَةَ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَطُهْرَتَهُ.

146. Dari Ummu Athiyyah –Nusaibah Al Anshariyyah–, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kami agar pada dua hari raya kami mengeluarkan para gadis belia dan para gadis pingitan, serta memerintah para wanita haidh agar menjauhi tempat shalat kaum muslimin."

Disebutkan di dalam lafazh lainnya: "Kami diperintahkan untuk keluar pada hari 'Id, hingga kami mengeluarkan gadis perawan dari pingitannya, sampai keluar juga para wanita haid, lalu kaum wanita itu bertakbir dengan takbir mereka, dan berdoa dengan doa mereka, serta mengharapkan keberkahan dan kesucian hari tersebut."[316]

Penjelasan:

نُسَيْبَةُ dengan *dhammah* pada *nuun*, *fathah* pada *siin* tanpa titik, lalu setelahnya *yaa* ' ber-*sukun* sebagai huruf lainnya, kemudian *baa* ' sebagai huruf berikutnya. Pendapat lain menyebutkan: نُبَيْشَةُ, dengan *nuun*, *baa* ' dan *syiin* bertitik. Ada perbedaan pendapat mengenai nama ayahnya, suatu pendapat menyebutkan: Nusaibah binti Al Harits. Pendapat lain menyebutkan: Nusaibah binti Ka'b, demikian yang dikatakan oleh Ahmad dan Yahya. Abu Umar mengatakan, "Ada catatan mengenai ini," yakni mengenai namanya sebagai Nusaibah binti Ka'b. الْعَوَاتِقُ adalah عَاتِقٌ, yaitu anak gadis yang baru baligh.

Maksud dari itu adalah penjelasan mendalam mengenai berkumpul dan menampakkan syi'ar. Saat itu para pemeluk Islam masih sedikit, maka perlu memobilisasi dengan mengeluarkan para gadis belia dan para gadis pingitan. Ini menunjukkan bahwa keluar ke tempat shalat adalah sunnah 'Id, sementara menjauhnya para wanita haid (dari tempat shalat) bukan berarti haramnya kehadiran mereka di saat itu, karena pelaksaan tersebut tidak dilakukan di masjid, tapi bisa sebagai bentuk penyucian tempat ibadah pada waktunya sebagai bentuk yang lebih baik, atau karena makruhnya orang yang sedang tidak shalat untuk duduk bersama orang-orang yang shalat di satu tempat di tempat pelaksaan shalat, sebagaimana disebutkan dalam suatu riwayat: مَا مَنَعَكَ

316 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang beragam. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ النَّاسِ، أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟ (*Apa yang menghalangi untuk shalat bersama orang-orang, bukankah engkau lelaki muslim?*).

Perkataannya di dalam riwayat lainnya: يَرْجُونَ بَرَكَةَ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَطُهْرَتَهُ (*serta mengharapkan keberkahan dan kesucian hari tersebut*) mengesankan alasan keluarnya mereka untuk alasan ini. Para ahli fikih – atau sebagian mereka– mengecualikan keluarnya wanita muda yang keluarnya dikhawatirkan bisa menimbulkan fitnah.

BAB SHALAT GERHANA

١٤٧- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ الشَّمْسَ خَسَفَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَعَثَ مُنَادِياً يُنَادِي: الصَّلاَةُ جَامِعَةٌ. فَاجْتَمَعُوا. وَتَقَدَّمَ، فَكَبَّرَ وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكْعَتَيْنِ، وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ.

147. Dari Aisyah ﷺ: "Bahwa pernah terjadi gerhana matahari di masa Rasulullah ﷺ, lalu beliau mengutus seorang penyeru untuk menyerukan: 'Shalat berjama'ah.' Maka mereka pun berkumpul. Kemudian beliau maju, lalu bertakbir dan shalat dengan empat ruku dan empat sujud dalam dua rakaat."[317]

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Redaksi خَسَفَتْ الشَّمْسُ (*gerhana matahari*) dikatakan dengan *fathah* pada *khaa*` dan *siin*, dikatakan juga: خُسِفَتْ, dan bentuk yang tidak disebutkan *fa'il*-nya (pasif). Orang-orang berbeda pendapat

[317] HR. Al Bukhari dengan beberapa lafazh yang berbeda-beda, dan ini salah satunya. HR. Muslim, Abu Daud dan At-Tirmidzi dengan lafazh yang berbeda-beda.

mengenai الْخُسُوف dan الْكُسُوف bagi matahari dan bulan. Suatu pendapat, bahwa الْخُسُوف untuk matahari, sedangkan الْكُسُوف untuk bulan. Ini tidak benar, karena Allah Ta'ala menggunakan lafazh الْخُسُوف untuk bulan. Pendapat lain menyebutkan sebaliknya dari itu. Pendapat lain menyebutkan, bahwa keduanya semakna. Pendapat ini diperkuat oleh perbedaan lafazh-lafazh haditsnya, yang mana untuk keduanya digunakan lafazh الْخُسُوف dan الْكُسُوف di tempat yang sama. Pendapat lain menyebutkan, bahwa الْكُسُوف adalah hilangnya cahaya secara keseluruhan, sedangkan الْخُسُوف hanya berubahan, yakni perubahan warna cahaya.

Kedua: Disepakati bahwa shalat gerhana sunnah *muakkadah* (sangat ditekankan), yakni gerhana matahari. Dalilnya adalah perbuatan Rasulullah ﷺ, dan sepakatnya orang-orang akan hal itu. Ini termasuk tanda-tanda perhatian dan penegasan. Sedangkan gerhana bulan, madzhab Malik dan para sahabatnya bervariatif, dan tidak menyertakannya dengan gerhana matahari di dalam suatu pendapat pun.

Ketiga: Disepakati bahwa tidak dikumandangkan adzan untuk shalat gerhana. Dan hadits ini menunjukkan bahwa diserukan: الصَّلاَةُ جَامِعَةٌ (shalat berjama'ah). Ini sebagai hujjah bagi yang menganjurkannya.

Keempat: Sunnahnya dengan berkumpul, berdasarkan hadits tersebut.

Hadits-haditsnya menunjukkan perbedaan yang beragam tentang cara pelaksananya, dan para ulama juga berbeda pendapat mengenai ini. Yang dipilih oleh Malik dan Asy-Syafi'i *rahimahumallah* adalah apa yang ditunjukkan oleh hadits Aisyah dan Ibnu Abbas, bahwa shalat itu terdiri dari dua rakaat, yang mana setiap rakaatnya terdiri dari dua

berdiri, dua ruku dan dua sujud. Adalah benar juga yang selain itu, yaitu tiga rukuk dan empat ruku di setiap rakaat. Suatu pendapat menyebutkan dalam men-*tarjih* madzhab Malik dan Asy-Syafi'i, bahwa itu adalah riwayat yang paling shahih.

Haditsnya cukup jelas dalam menyanggah orang yang mengatakan bahwa shalat itu dua rakaat seperti shalat-shalat *nafilah* lainnya. Dan mereka menjawab hadits, bahwa Nabi ﷺ mengangkat kepalanya untuk mengetahui perihal matahari apakah sudah muncul kembali atau belum, lalu ketika ternyata belum muncul kembali, beliau ruku.

Penakwilan ini lemah jika kita mengatakan bahwa sunnahnya dua rakaat seperti shalat-shalat *nafilah* lainnya, tapi sebagian ulama mengatakan, bahwa beliau mengangkat kepalanya setelah ruku, jika beliau melihat matahari belum muncul kembali maka beliau ruku lagi, kemudian mengangkat kepalanya dan mencari tahu perihal matahari, bila belum muncul kembali maka beliau ruku lagi. Bertambahnya ruku demikian selama matahari belum muncul kembali. Jika matahari telah muncul kembali, beliau sujud. Kemungkinan dengan itu dia bermaksud mendudukkan hadits-hadits yang menyebutkan lebih dari dua ruku di dalam satu rakaat, bahkan sampai tiga, empat dan lima ruku. Berdasarkan madzhab ini, pengertian ini lebih mendekati penakwilan orang-orang terdahulu, karena menjadikan itu sebagai sunnah shalat gerhana, dan pengamalannya menjelaskan sunnahnya shalat ini.

Adapun berdasarkan madzhab orang-orang pertama, mereka ingin meluarkan perbuatan Rasulullah ﷺ di dalam ibadah dari pensyari'atan, namun mereka menyelisihi qiyas dalam menambahkan apa yang tidak termasuk perbuatan yang disyari'atkan di dalam shalat. Di dalam hadits ini digunakan lafazh الرَّكَعَاتُ dengan makna الرُّكُوع (ruku).

١٤٨- عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ - عُقْبَةَ بْنِ عَمْرٍو الأَنْصَارِيِّ الْبَدْرِيِّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ، يُخَوِّفُ اللهُ بِهِمَا عِبَادَهُ، وَإِنَّهُمَا لاَ يَنْخَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ. فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا، وَادْعُوا حَتَّى يَنْكَشِفَ مَا بِكُمْ.

148. Dari Abu Mas'ud –'Uqbah bin Amr Al Anshari Al Badri– ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Sesungguhnya matahari dan bulan termasuk tanda-tanda (kekuasaan) Allah. Allah menakuti para hamba-Nya dengan keduanya, dan sesungguhnya keduanya tidak mengalami gerhana karena kematian seorang manusia. Karena itu jika kalian melihat sesuatu darinya, maka hendaklah kalian shalat, dan berdoalah hingga hilangnya apa yang menimpa kalian.*'"[318]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung sanggahan terhadap keyakinan kaum jahiliyah bahwa matahari dan bulan mengalami gerhana karena kematian para pembesar. Di dalam sabda beliau ﷺ, يُخَوِّفُ اللهُ بِهِمَا عِبَادَهُ (*Allah menakuti para hamba-Nya dengan keduanya*) terkandung isyarat yang menunjukkan bahwa selayaknya merasa takut ketika terjadinya perbuatan di alam tinggi. Para ahli hisab telah menyebutkan sejumlah sebab alami terjadinya gerhana matahari dan bulan. Mungkin ada orang

[318] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, An-Nasa'i dan Ibnu Majah. Gerhana ini terjadi ketika meninggalnya Ibrahim bin Nabi ﷺ, maka kaum yahudi memanfaatkan kesempatan dan menebarkan isyu, bahwa gerhana itu terjadi karena meninggalnya Ibrahim. Itu mereka maksudkan untuk memfitnah (menimbulkan kecauan) pada manusia sehingga Allah menghukum mereka. Karena itulah Nabi ﷺ menyampaikan pidato (khutbah) yang mana pada pidato ini beliau sangat marah. *Wallahu a'lam.*

yang meyakini, bahwa itu menafikan sabda beliau ﷺ, يُخَوِّفُ اللهُ بِهِمَا عِبَادَهُ (*Allah menakuti para hamba-Nya dengan keduanya*). Ini keyakinan yang rusak, karena Allah memiliki perbuatan-perbuatan berdasarkan sebab-sebab yang alami, dan perbuatan-perbuatan yang di luar sebab-sebab itu. Karena kekuasaan Allah Ta'ala mencakup segala sebab dan akibat, maka Dia menentukan sebab-sebab dan akibat-akibat yang dikehendaki-Nya, sebagiannya dari sebagian lainnya. Karena hal itu demikian, maka orang-orang yang selalu memperhatikan Allah Ta'ala dan perbuatan-perbuatan-Nya, yang mengikat pandangan hati mereka dengan keesaan-Nya, cakupan kekuasaan-Nya atas keluar biasaan, dan penetapan akibat-akibat dari sebab-sebabnya, jika terjadi sesuatu yang aneh, terjadilah rasa takut pada diri mereka karena kuatnya keyakinan mereka bahwa perbuatan Allah Ta'ala adalah apa yang dikehendaki-Nya. Adanya sebab-sebab yang terjadi secara alami tidak menepiskan bahwa Allah menghendaki kejadian yang luar biasa. Karena itu, ketika berhembusnya angin yang kencang, Nabi ﷺ berubah rona wajahnya, dan beliau keluar masuk (bolak-balik) karena khawatir itu seperti angin yang pernah menimpa kaum 'Aad, walaupun berhembusnya angin juga terkadang terjadi secara alami.

Maksud dari perkataan ini, untuk diketahui bahwa apa yang disebutkan oleh para ahli hisab mengenai sebab gerhana, tidak menafikan bahwa peristiwa itu untuk menakuti para hamba Allah Ta'ala. Nabi ﷺ mengatakan perkataan ini, karena gerhana itu terjadi ketika meninggalnya Ibrahim (putera beliau), lalu dikatakan bahwa terjadinya gerhana itu karena meninggalnya Ibrahim, maka Nabi ﷺ menyanggah hal itu.

Mereka menyebutkan, bahwa telah dilaksanakan shalat gerhana sebagaimana cara tersebut, sementara matahari belum juga muncul kembali (masih terhalang), maka tidak diulang shalatnya dengan cara seperti itu. Namun sabda beliau, فَصَلُّوا وَادْعُوا حَتَّى يَنْكَشِفَ مَا بِكُمْ (*maka*

hendaklah kalian shalat, dan berdoalah hingga hilangnya apa yang menimpa kalian) menunjukkan kebalikan dari pendapat ini, karena dua hal;

Pertama: Bahwa ini adalah perintah mutlak shalat, bukan sekadar shalat dengan cara yang khusus, dan mutlaknya shalat terus berlaku hingga matahari terang kembali.

Kedua: Jika kita nyatakan bahwa maksudnya adalah shalat dengan sifat tersebut, maka kita bisa menjadikan tapal batas ini untuk gabungan dua hal –yakni shalat dan doa–, dan statusnya sebagai tapal batas untuk gabungan dua hal ini tidak serta merta menjadikan tapal batas masing-masing dari keduanya secara sendiri-sendiri, maka doa itu bisa dilaksanakan membentang hingga tapal batas terang kembali dari sejak selesai shalat satu kali dengan cara khusus, dan menjadi tapal batas untuk semuanya.

١٤٩- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: خَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُعَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّاسِ. فَأَطَالَ الْقِيَامَ، ثُمَّ رَكَعَ، فَأَطَالَ الرُّكُوعَ، ثُمَّ قَامَ، فَأَطَالَ الْقِيَامَ – وَهُوَ دُونَ الْقِيَامِ الأَوَّلِ – ثُمَّ رَكَعَ، فَأَطَالَ الرُّكُوعَ – وَهُوَ دُونَ الرُّكُوعِ الأَوَّلِ – ثُمَّ سَجَدَ، فَأَطَالَ السُّجُودَ، ثُمَّ فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الأُخْرَى مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى، ثُمَّ انْصَرَفَ، وَقَدْ تَجَلَّتْ الشَّمْسُ، فَخَطَبَ النَّاسَ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ، لاَ يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَادْعُوا اللَّهَ وَكَبِّرُوا، وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا، ثُمَّ قَالَ: يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، وَاَللَّهِ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ

مِنْ اللهِ أَنْ يَزْنِيَ عَبْدُهُ، أَوْ تَزْنِيَ أَمَتُهُ، يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيراً.

149. Dari Aisyah ﷺ, bahwa dia bertutur, "Pernah terjadi gerhana matahari pada masa Rasulullah ﷺ, maka Rasulullah ﷺ pun shalat bersama orang-orang. Beliau memanjangkan berdiri, kemudian ruku dan memanjangkan ruku, kemudian berdiri dan memanjangkan berdiri –tapi lebih pendek dari berdiri yang pertama–, kemudian ruku dan memanjangkan ruku –tapi lebih pendek dari rukug pertama–, kemudian sujud dan memanjangkan sujud. Kemudian pada rakaat lainnya beliau melakukan seperti yang beliau lakukan pada rakaat pertama, kemudian selesai, sementara matahari sudah terang kembali. Lalu beliau berkhutbah kepada orang-orang. Beliau memanjatkan puja dan puji kepada Allah, kemudian bersabda, '*Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua tanda di antara tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya tidaklah mengalami gerhana karena meninggalnya seseorang dan tidak pula karena hidupnya seseorang. Karena itu jika kalian menyaksikan itu, maka berdoalah kepada Allah dan agungkanlah Dia, serta shalatlah dan bershadaqahlah.*' Kemudian beliau bersabda, '*Wahai umat Muhammad! Demi Allah, tidak ada seorang pun yang lebih cemburu daripada Allah manakala hamba-Nya yang laki-laki atau hamba-Nya yang perempuan berzina. Wahai umat Muhammad! Demi Allah, seandainya kalian mengetahui apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan sedikit tertawa sedikit dan banyak menangis.*'

Dalam lafazh lainnya disebutkan: "Sehingga seluruhnya menjadi empat ruku' dan empat sujud."[319]

---

[319] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud dan An-Nasa'i. Disebutkan di dalam *Ash-Shahih* sebab perkataan ini, lafazhnya: "Bahwa seorang anak laki-laki Nabi ﷺ –yang bernama Ibrahim– meninggal, lalu orang-orang mengatakan demikian." Al Khaththabi berkata, "Kaum jahiliyah dahulu meyakini bahwa terjadinya gerhana karena terjadinya perubahan di bumi, yaitu berupa

Penjelasan:

Pembahasan mengenai hadits ini dari beberapa segi;

Pertama: Mengenai apa yang terkait dengan lafazh الْخُسُوف bagi matahari dan pelaksanaan shalat ini secara berjama'ah, telah dikemukakan.

Kedua: Redaksi فَأَطَالَ الْقِيَامَ (*Beliau memanjangkan berdiri*), kami tidak menemukan batasannya. Mereka menyebutkan, bahwa itu sekitar (selama bacaan) surah Al Baqarah berdasarkan hadits lainnya mengenai ini. Redaksi فَأَطَالَ الرُّكُوعَ (*dan memanjangkan ruku*), kami juga tidak menemukan batasannya. Para sahabat Asy-Syafi'i menyebutkan, bahwa itu sekitar (selama bacaan) seratus ayat. Sementara selain mereka tidak menetapkan batasan kecuali selama tidak memberatkan bagi yang bermakmum di belakangnya.

Redaksi ثُمَّ قَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ، وَهُوَ دُونَ الْقِيَامِ الْأَوَّلِ (*kemudian berdiri dan memanjangkan berdiri, tapi lebih pendek dari berdiri yang pertama*) menunjukkan bahwa sunnahnya shalat ini adalah lebih pendeknya rakaat kedua daripada rakaat pertama. Telah dikemukakan pendapat orang yang menganjurkan itu di semua shalat. Tampaknya sebabnya adalah, bahwa semangat di rakaat pertama lebih banyak, maka cocoknya dengan meringankan pada rakaat kedua untuk menghindari kejemuan. Para ahli fikih sama sependapat adanya bacaan Al Qur`an pada rakaat kedua ini –yakni mereka yang mengatakan cara ini di dalam shalat gerhana–, dan mayoritas mereka mengatakan pembacaan Al Faatihah padanya, kecuali sebagian sahabat Malik, tampaknya dia memandang hanya rakaat yang ditambah rukunya, sedangkan dalam

---

kematian atau marabahaya. Maka Nabi ﷺ memberitahukan bahwa itu adalah keyakinan yang bathil." Di dalam riwayat Ibnu Hibban disebutkan: "Lalu kaum yahudi menuduhnya sebagai kedustaan, dan mereka membunyikan lonceng, serta mengatakan, 'Dia telah menyihir bulan.'"

satu rakaat Al Fatihahnya tidak berbilang. Ini memang bisa disimpulkan dari haditsnya sebagaimana yang nanti akan kami jelaskan pada topiknya.

Ketiga: Redaksi ثُمَّ سَجَدَ فَأَطَالَ السُّجُودَ (*kemudian sujud dan memanjangkan sujud*) menunjukkan panjangnya sujud di dalam shalat ini. Zhahirnya madzhab Asy-Syafi'i, bahwa tidak memanjangkan sujud di dalamnya. Sementara Syaikh Abu Ishaq Asy-Syairazi menyebutkan dari Abu Al Abbas bin Suraij, bahwa beliau memanjangkan sujud sebagaimana memanjangkan ruku. Kemudian dia berkata, "Itu tidak dianggap, karena Asy-Syafi'i tidak menyebutkan itu, dan tidak ada nukilannya di dalam suatu khabar pun. Seandainya beliau memanjangkan, tentu ada nukilannya, sebagaimana halnya mengenai bacaan (saat berdiri) dan ruku."

Kami katakan: Bahkan itu dinukil di dalam sejumlah khabar, di antaranya: Hadits Aisyah ﷺ ini, dan disebutkan juga di dalam haditsnya dari Aisyah, bahwa dia berkata, مَا سَجَدَ سُجُودًا أَطْوَلَ مِنْهُ (Beliau tidak pernah sujud yang lebih panjang daripada sujud ini). Tentang panjang sujud ini dinukil juga di dalam hadits Abu Musa dan Jabir bin Abdullah.

Keempat: Redaksi ثُمَّ فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِثْلَمَا فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى (*Kemudian pada rakaat kedua beliau melakukan seperti yang beliau lakukan pada rakaat pertama*). Sebelumnya mengenai rakaat pertama Aisyah menyebutkan, bahwa berdirinya yang kedua lebih pendek daripada berdiri yang pertama, dan bahwa ruku yang keduanya lebih pendek daripada ruku yang pertama. Konotasi perbandingan ini, bahwa berdiri yang kedua lebih pendek daripada berdiri yang pertama, dan ruku yang kedua lebih pendek daripada ruku yang pertama, akan tetapi, apakah yang dimaksud dengan berdiri yang pertama adalah berdiri pertama dari rakaat pertama, atau berdiri pertama pada rakaat kedua? Demikian juga ruku, jika kita katakan: lebih pendek daripada yang pertama, apakah maksudnya ruku pertama dari rakaat pertama, atau

ruku pertama dari rakaat kedua? Mereka telah membicarakan ini, dan yang *rajih*, bahwa yang dimaksud dengan berdiri yang pertama adalah yang pertama dari rakaat kedua,[320] dan yang dimaksud dengan ruku yang pertama adalah juga yang pertama dari rakaat kedua, jadi setiap berdiri dan ruku lebih pendek dari yang sebelumnya

Kelima: Redaksi فَخَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ (*Lalu beliau berkhutbah kepada orang-orang. Beliau memanjatkan puja dan puji kepada Allah*), ini jelas menunjukkan bahwa shalat gerhana ada khutbahnya. Sementara Malik dan Abu Hanifah tidak memandang itu. Sebagian pengikut Malik mengatakan, "Tidak ada khutbah, akan tetapi imam menghadap ke arah mereka (para makmum) dan memberi peringatan kepada mereka." Pendapat ini menyelisihi zhahirnya hadits ini, apalagi setelah jelas bahwa beliau memulainya dengan yang bisa beliau mulai di dalam khutbah, yaitu memanjatkan puja dan puji kepada Allah. Sementara apa yang disebutkan dalam menyelisihi zhahirnya ini adalah lemah, seperti ucapan mereka: bahwa maksud dari pemberitahuan, bahwa matahari dan bulan termasuk di antara tanda-tanda kekuasaan Allah, yang mana keduanya tidak mengalami gerhana karena kematian seseorang dan tidak pula karena hidupnya seseorang, adalah sebagai bantahan terhadap orang yang mengatakan bahwa terjadinya gerhana saat itu karena meninggalnya Ibrahim (putera beliau ﷺ). Dan pemberitahuan tentang surga dan neraka yang beliau lihat (di

---

[320] Di dalam naskah س disebutkan sebagai berikut: Ini terlalu jauh dan menyelisihi zhahirnya, karena yang difahami dari ucapannya: وَفَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الأُخْرَى مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى (*Dan pada raka'at lainnya beliau melakukan seperti yang beliau lakukan pada raka'at pertama*), bahwa Aisyah tidak menceritakan sifatnya kecuali membandingkannya dengan raka'at pertama, dan bahwa dia telah lengkap menceritakan mayoritas penyifatan raka'at pertama, maka ketika beralih pada penceritaan raka'at kedua Aisyah menyebutkannya hanya dengan menyerupakannya. Karena itu, yang rajih, bahwa yang dimaksud dengan berdiri yang pertama adalah yang pertama pada raka'at pertama, dan ruku juga demkian. *Wallahu a'lam*.

dalam shalat ini), ini adalah kekhususan bagi beliau. Kami memandang lemahnya pendapat ini, karena maksud-maksud khutbah tidak terbatas hanya pada sesuatu tertentu setelah terpenuhinya syarat-syaratnya, yaitu pemanjatan pujaan dan pujiaan kepada Allah, serta pemberian wejangan. Sebagian hal-hal ini terkadang termasuk di dalam maksud-maksudnya, seperti penyebutan surga dan neraka, dan bahwa keduanya juga termasuk di antara tanda-tanda kekuasaan Allah, bahkan itu juga pasti adanya.

Keenam: Redaksi فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَادْعُوا اللهَ، وَكَبِّرُوا، وَصَلُّوا، وَتَصَدَّقُوا (*Karena itu jika kalian menyaksikan itu, maka berdoalah kepada Allah dan agungkanlah Dia, serta shalatlah dan bershadaqahlah*). Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai waktu shalat gerhana. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa waktunya semenjak dibolehkannya shalat *nafilah* hingga tergelincirnya matahari, demikian zhahirnya madzhab Malik atau para sahabatnya. Pendapat lain menyebutkan: hingga setelah shalat Ashar. Ini juga pendapat di dalam madzhab ini. Pendapat lain menyebutkan: semua waktu di siang hari, demikian madzhab Asy-Syafi'i, dan dia berdalih dengan hadits ini, karena beliau memerintahkan itu apabila terlihat peristiwa itu, dan ini bersifat umum mencakup semua waktu. Hadits ini juga menunjukkan dianjurkannya shadaqah ketika terjadinya peristiwa yang menimbulkan ketakutan untuk mencegah terjadinya malapetaka yang dikhawatirkan

Ketujuh: Redaksi مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ مِنْ أَنْ يَزْنِيَ عَبْدُهُ أَوْ تَزْنِيَ أَمَتُهُ (*tidak ada seorang pun yang lebih cemburu daripada Allah manakala hamba-Nya yang laki-laki atau hamba-Nya yang perempuan berzina*). Orang-orang yang mensucikan Allah dari karakter-karakter baru dan penyerupaan dengan para makhluk seperti antara dua orang, akan diam tidak menakwilkannya, atau akan menakwilkan bahwa maksudnya adalah sangat melarang dan melindungi dari sesuatu. Karena yang cemburu atas sesuatu artinya melarangnya dan melindunginya dari itu.

Jadi larangan dan perlindungan itu termasuk kelaziman cemburu, maka digunakanlah lafazh الْغَيْرَةُ (cemburu) padanya sebagai kiasan kelaziman. Atau dengan penakwilan-penakwilan lainnya yang sesuai dengan bahasa orang Arab. Masalah ada dan tidaknya penakwilan dalam hal ini adalah dekat bagi yang mengakui kecusian, karena itu adalah hukum syar'i, yakni boleh dan tidaknya. Dan bisa disimpulkan sebagaimana hukum-hukum lainnya, kecuali bila seseorang menyatakan, bahwa hukum ini telah ditetapkan secara *mutawatir* dari pembuat syari'at –maksudnya larangan menakwilkan– dengan penetapan yang pasti (*qath'i*). Maka menentangnya saat itu berhadapan dengan larangan yang sudah jelas, dan sebagian penentangannya bisa mengarah kepada pendustaan yang buruk.

Kedelapan: Redaksi وَاللهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ (*Demi Allah, seandainya kalian mengetahui apa yang aku ketahui*...dst) menunjukkan kuatnya indikasi pembangkitan rasa takut, dan kuatnya memberikan rasa takut dalam pemberian nasihat, karena adanya kesan keringanan sehingga hal ini bisa menyebabkan toleransi jiwa terhadap kesinambungan syahwat yang menerap padanya, dan itu adalah penyakit yang berbahaya, sedangkan tabib yang cerdas bisa mengatasinya dengan kebalikannya, bukan dengan yang menambah keparahannya.

Kesembilan: Perkataannya di dalam lafazh lainnya: فَاسْتَكْمَلَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ (*Sehingga seluruhnya menjadi empat ruku' dan empat sujud*), lafazh الرَّكَعَاتُ maksudnya adalah jumlah ruku. Di bagian lain disebutkan: فِي رَكْعَتَيْنِ (di dalam dua rakaat). Inilah yang kami isyaratkan, bahwa ini sebagai pedoman dari kalangan para sahabat Malik yang mengatakan, bahwa beliau tidak membaca Al Faatihah setelah ruku yang kedua, karena di sini digunakan lafazh رَكْعَتَيْنِ (dua rakaat) untuk shalat ini. *Wallahu a'lam*.

١٥٠- عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: خَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى زَمَانِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَامَ فَزِعاً، وَيَخْشَى أَنْ تَكُونَ السَّاعَةُ، حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ. فَقَامَ، فَصَلَّى بِأَطْوَلِ قِيَامٍ وَسُجُودٍ، مَا رَأَيْتُهُ يَفْعَلُهُ فِي صَلاتِهِ قَطُّ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ هَذِهِ الآيَاتِ الَّتِي يُرْسِلُهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: لاَ تَكُونُ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلا لِحَيَاتِهِ. وَلَكِنَّ اللَّهَ يُرْسِلُهَا يُخَوِّفُ بِهَا عِبَادَهُ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئاً فَافْزَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَدُعَائِهِ وَاسْتِغْفَارِهِ.

150. Dari Abu Musa Al Asy'ari ﷺ, dia berkata, "Pernah terjadi gerhana matahari pada masa Rasulullah ﷺ, maka beliau berdiri dengan terkejut karena khawatir terjadi kiamat, hingga beliau datang ke masjid, lalu berdiri dan melakukan shalat dengan melamakan berdiri, ruku dan sujud. Aku tidak pernah melihat beliau melakukan itu di dalam shalatnya. Kemudain beliau bersabda, '*Sesungguhnya tanda-tanda yang dikirimkan oleh Allah 'Azza wa Jalla ini bukan karena meninggalnya seseorang dan bukan pula karena hidupnya seseorang. Akan tetapi Allah mengirimkannya untuk menakuti para hamba-Nya dengannya. Karena itu jika kalian melihat sesuatu darinya, maka segeralah berzikir (ingat) kepada Allah, berdoa kepada-Nya dan memohon ampunan-Nya.*'"[321]

Penjelasan:

Penggunaan lafazh الْخُسُوفُ untuk matahari sebagaimana yang telah dikemukakan. Redaksi فَزِعًا يَخْشَى أَنْ تَكُونَ السَّاعَةَ (*dengan terkejut karena khawatir terjadi kiamat*) mengisyaratkan kepada apa yang telah

[321] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim dan An-Nasa'i.

kami sebutkan tentang terus menerunya memperhatikan perbuatan Allah, dan melepaskan sebab-sebab alami dari dampak dan akibatnya.

Hadits ini menunjukkan bolehnya memberitahukan dugaan yang muncul setelah menyaksikan realitas yang terjadi, yang mana dia mengatakan, فَزِعًا يَخْشَى أَنْ تَكُونَ السَّاعَةُ (*dengan terkejut karena khawatir terjadi kiamat*), padahal boleh jadi terkejutnya beliau bukan karena kekhawatiran itu, dan mungkin karena hal lainnya, sebagaimana beliau ﷺ pernah mengkhawatirkan angin (yang saat itu berhembus kencang), beliau khawatir itu seperti angin yang pernah menimpa kaum 'Ad. Tidak ada berita dari Nabi ﷺ bahwa itu yang menjadi sebab kekhawatiran beliau.

Redaksi كَأَطْوَلِ قِيَامٍ وَرُكُوعٍ وَسُجُودٍ (*sebagai berdiri, ruku dan sujud yang paling panjang*) menunjukkan dipanjangkannya sujud di dalam shalat ini, dan ini yang telah kami kemukakan bahwa Abu Musa meriwayatkannya. Hadits ini juga menunjukkan bahwa sunnahnya shalat gerhana dilakukan di masjid, dan inilah yang masyhur dari para ulama. Sebagian sahabat malik mengatakan di antara masjid dan tanah lapang, namun yang benar lagi masyhur adalah yang pertama (di masjid). Karena shalat ini berakhir dengan terang kembalinya matahari, dan itu menuntut untuk mengetahui dan memperhatikan kondisi terangnya matahari, maka seandainya pelaksanaan di masjid tidak *rajih*, tentu pelaksanaan di tempat terbuka adalah lebih utama, karena di tempat itu lebih mudah untuk mengetahui kondisi terang dan tidaknya matahari. Lain dari itu, penundaan pelaksaannya dikhawatirkan terluputkan pelaksaannya, yaitu matahari keburu terang kembali sebelum orang-orang berkumpul dan keluar (untuk melaksanakannnya).

Tadi telah dikemukakan pembahasan mengenai sabda beliau, لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ (*Keduanya tidak mengalami gerhana karena meninggalnya seseorang dan tidak pula karena hidupnya seseorang*),

dan bahwa ini sebagai sanggahan terhadap orang yang meyakni demikian.

Sabda beliau, فَافْزَعُوا (*maka segeralah*) mengisyaratkan untuk langsung melaksanakan apa yang diperintahkan, dan peringatan untuk kembali kepada Allah Ta'ala dengan berdoa dan istighfar ketika terjadinya hal-hal menakutkan. Dan juga mengisyaratkan, bahwa dosa-dosa adalah sebab malapetaka dan siksa yang disegerakan, dan bahwa istighfar dan taubat adalah sebab penghapusan dosa, yang dengan itu diharapkan hilangnya hal-hal yang menakutkan itu.

BAB ISTISQA`

١٥١- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ الْمَازِنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَسْقِي، فَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ يَدْعُو، وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ، جَهَرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ. وَفِي لَفْظٍ إِلَى الْمُصَلَّى.

151. Dari Abdullah bin Zaid bin Ashim Al Mazini, dia berkata, "Nabi ﷺ keluar untuk memohon hujan. Lalu beliau menghadap ke arah kiblat memanjatkan doa, dan beliau merubah posisi sorbannya, kemudian shalat dua rakaat dengan menyaringkan bacaan padanya."

Disebutkan di dalam lafazh lainnya: "ke tempat shalat."[322]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan dianjurkannya shalat untuk memohon hujan, demikian madzhab Jumhur ahli fikih. Sementara menurut Abu Hanifah: Tidak dilakukan shalat untuk memohon hujan, tapi dengan berdoa. Sementara para sahabatnya menyelisihinya, dan mereka sependapat dengan jama'ah, dan mereka berkata, "Dilakukan shalat dua rakaat secara berjama'ah untuk hal itu." Abu Hanifah berdalih dengan permohonan hujan yang dilakukan Nabi ﷺ di atas mimbar pada hari J um'at, dan beliau tidak melakukan shalat untuk memohon hujan.

---

322 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Mereka berkata, "Seandainya itu sunnah, tentu beliau tidak meninggalkannya."

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa sunnahnya istisqa` (memohon hujan) adalah keluar ke tempat shalat (tidak di masjid).

Hadits ini juga menunjukkan dianjurkannya merubah posisi serban di dalam ibadah ini. Sementara Abu Hanifah menyelisihi ini. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa sebab pengubahan posisi itu adalah optimis dengan terjadinya perubahan kondisi. Orang yang membela pendapat Abu Hanifah mengatakan, bahwa beliau merubah posisi sorbannya itu agar tidak jatuh ketika beliau mengangkat tangan saat berdoa, atau mengetahui dari wahyu tentang perubahan kondisi ketika merubah sorbannya.

Kami katakan: Merubah posisi serban dari satu posisi ke posisi lainnya, atau membaliknya dari posisi luar ke posisi dalam: tidak memantapkan posisinya di atas bahu. Bahkan kondisi apa pun yang memantapkan atau tidak memantapkan posisi di salah satu letaknya, maka itu terdapat pada posisi lainnya, walaupun pada kondisi itu bisa saja jatuh (melorot), sehingga memungkinkan untuk memantapkannya tanpa harus membaliknya. Asalnya adalah tidak adanya penurunan wahyu dengan berubahnya kondisi ketika dirubahnya posisi sorban, namun mengikuti perbuatan Rasulullah ﷺ adalah lebih utama daripada meninggalkannya karena karena asumsi yang khsuus, di samping diketahui di dalam syari'at tentang lebih disukainya optimisme.

Hadits ini juga menunjukkan didahulukannya doa daripada shalat, dan tidak disebutkan secara jelas mengenai lafazh khutbah. Menurut Malik dan Asy-Syafi'i, khutbahnya setelah shalat, dan mengenai ini ada hadits Abu Hurairah yang menunjukkan demikian.[323]

---

[323] HR. Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Majah dengan lafazh: "Pada suatu Nabiyullah ﷺ keluar untuk memohon hujan, lalu beliau shalat dua raka'at berasma kami tanpa adzan dan tanpa iqamah, kemudian beliau menyampaikan khutbah kepada

Hadits ini juga menunjukkan menghadap kiblat ketika berdoa, secara mutlak.

Hadits ini juga menunjukkan dinyaringkan bacaan di dalam shalat ini, dan pengubahan posisi serban yang disebutkan di dalam hadits ini, untuk mencapai itu cukup dengan tindakan yang bisa disebut demikian, yaitu sekadar membalik dari kanan ke kiri. *Wallahu a'lam.*

١٥٢ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مِنْ بَابٍ كَانَ نَحْوَ دَارِ الْقَضَاءِ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ، فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلَكَتْ الأَمْوَالُ، وَانْقَطَعَتْ السُّبُلُ فَادْعُ اللَّهَ تَعَالَى يُغِيثُنَا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ أَغِثْنَا، اللَّهُمَّ أَغِثْنَا، اللَّهُمَّ أَغِثْنَا. قَالَ أَنَسٌ: فَلا وَاَللَّهِ مَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ وَلا قَزَعَةٍ، وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ وَلا دَارٍ قَالَ: فَطَلَعَتْ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلُ التُّرْسِ. فَلَمَّا تَوَسَّطَتْ السَّمَاءَ انْتَشَرَتْ ثُمَّ أَمْطَرَتْ، قَالَ: فَلا وَاَللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْتاً، قَالَ: ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ ذَلِكَ الْبَابِ فِي الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ، وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمٌ يَخْطُبُ النَّاسَ، فَاسْتَقْبَلَهُ قَائِماً، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، هَلَكَتْ الأَمْوَالُ، وَانْقَطَعَتْ السُّبُلُ، فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يُمْسِكَهَا عَنَّا، قَالَ: فَرَفَعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

---

kami ... dst." Mengenai ini ada juga riwayat dari Anas dan Abdullah bin Zaid yang HR. Ahmad: "Bahwa beliau memulai dengan shalat sebelum khutbah." Sementara riwayat dari Ibnu Abbas dan Aisyah yang dikelurakan oleh Abu Daud: "Bahwa beliau memulai dengan khutbah sebelum shalat."

يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا، اللَّهُمَّ عَلَى الآكَامِ وَالظِّرَابِ وَبُطُونِ الأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ، قَالَ: فَأَقْلَعَتْ، وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ. قَالَ شَرِيكٌ: فَسَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ: أَهُوَ الرَّجُلُ الأَوَّلُ قَالَ: لاَ أَدْرِي.

152. Dari Anas bin Malik ﷺ: "Bahwasanya ada seorang laki-laki masuk masjid pada hari Jum'at dari pintu yang menuju Dar Al Qadha`, sementara Rasulullah ﷺ sedang berdiri menyampaikan khuthbah, lalu dia menghadap Rasulullah ﷺ sambil berdiri, kemudian berkata, 'Wahai Rasulullah, telah binasa banyak harta dan telah terputus banyak jalan, karena itu berdoalah kepada Allah Ta'ala agar menurunkan hujan kepada kita.' Lalu Rasulullah ﷺ mengangkat kedua tangannya kemudian berdoa, '*Allaahumma aghitsnaa, allaahumma aghitsnaa, allaahumma aghitsnaa.*' (*Ya Allah, curahilah kami hujan. Ya Allah, curahilah kami hujan. Ya Allah, curahilah kami hujan*)." Anas melanjutkan, "Demi Allah, saat itu kami tidak melihat di langit ada awan mendung dan tidak pula pecahan awan, sementara antara lokasi kami dan bukit Sala' tidak terdapat rumah atau pun pemukiman. Lalu tiba-tiba muncullah awan mendung dari belakangnya seperti tameng. Lalu tatkala berada di tengah langit, awan itu menyebar kemudian turunlah hujan. Demi Allah, kami tidak melihat matahari selama sepekan. Kemudian masuklah seorang laki-laki dari pintu tersebut pada Jum'at berikutnya, sementara Rasulullah ﷺ juga sedang berdiri menyampaikan khuthbah kepada orang-orang, lalu dia menghadap beliau sambil berdiri, lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, telah binasa banyak harta dan telah terputus banyak jalan. Karena itu, berdoalah kepada Allah agar menahannya dari kami.' Lalu Rasulullah ﷺ mengangkat kedua tangannnya kemudian berdoa, '*Allaahumma hawaalainaa wa laa 'alainaa. Allaahumma 'alal aakaami wazh zharaabi wa buthuunil audiyati wa manaabitisy syajari.*' (*Ya Allah, hujanilah di sekitar kami, jangan ke atas kami. Ya Allah, berilah hujan ke dataran tinggi, anak-anak bukit,*

perut-perut lembah dan tempat-tempat tumbuhnya pepohonan). Maka hujan pun berhenti, lalu kami keluar berjalan di bawah sinar matahari." Syarik berkata, "Lalu aku tanyakan kepada Anas bin Malik, 'Apakah laki-laki itu adalah orang yang pertama itu?' Anas menjawab, 'Aku tidak tahu.'"

Pengarang rahimahullah berkata, "*Azh-Zharaab* adalah gunung-gunung kecil (perbukitan)."[324]

Penjelasan:

Hadits yang kami isyaratkan ini dijadikan dalil oleh Abu Hanifah dalam menyatakan tidak dilaksanakannya shalat untuk memohon hujan. Sedangkan hadits yang menunjukkan dilaksanakannya shalat itu dan penganjurannya, tidak menafikan terjadinya doa dalam kondisi lainnya, dan yang terjadi di dalam shalat Jum'at ini hanya berupa doa. Hal ini disyari'atkan bilamana diperlukan, dan tidak menafikan disyari'atkannya pelaksanaan shalatnya dalam kondisi lainnya, yaitu ketika kondisinya sangat membutuhkan.

Di dalam hadits ini terkandung salah satu tanda kenabian, yaitu Allah Ta'ala mengabulkan doa Rasulullah ﷺ secara langsung atau bersamaan dengan doa itu. Yang dimaksud dengan الأَمْوَال (harta) di sini adalah harta yang berupa binatang, karena harta inilah yang

---

324 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. Diriwayatkan juga oleh Muslim, Abu Daud dan An-Nasa'i. Disebut Dar Al Qadha`, karena rumah itu dijual untuk melunasi hutang Umar ؓ yang dinyatakannya atas dirinya, dan dia wasiatkan kepada anaknya, Abdullah, agar menjual hartanya yang ada di dalamnya. Jika harta itu masih kurang, maka dia meminta bantuan kepada Bani Adi, kemudian kepada Quraisy. Maka anaknya pun menjual rumahnya itu kepada Muawiyah beserta hartanya dengan hutan, kemudian membayar hutangnya. Harganya dua puluh delapan ribu. Dan karena itu disebut: daar qadha` dain Umar (rumah pelunasan hutang Umar). Kemudian mereka meringkasnya dengan mengatakan: daar qadha` (rumah pelunasan), yaitu rumahnya Marwan.

terpengaruh langsung oleh tidak adanya hujan, beda halnya dengan harta-harta yang berupa benda mati. السُّبُلُ adalah الطُّرُقُ (jalan), terputusnya jalan bisa karena tidak adanya air yang biasa didatangi oleh para musafir, dan bisa juga karena kesibukan manusia namun tanahnya terlalu kering/gersang untuk dipijak (dijadikan jalanan).

Hadits ini juga menunjukkan dianjurkannya mengangkat tangan ketika doa istisqa` (memohon hujan). Ada juga yang menganjurkannya pada semua doa, dan ada juga yang tidak, berdasarkan hadits dari Anas yang zhahirnya menunjukkan tidak umumnya mengangkat tangan di selain doa istisqa`. Di dalam hadits lainnya disebutkan pengecualian di tiga moment, di antaranya: saat doa istisqa` dan ketika melihat Ka'bah. Hal ini ditakwilkan, bahwa maksudnya mengangkat secara sempurna pada moment-moment ini, sedangkan di selain itu pengangkatan tangan tidak setinggi ini, berdasarkan dalil yang shahih dari Nabi ﷺ tentang mengangkat tangan di selian moment-moment tersebut. Guru kami, Abu Muhammad Al Mundziri *rahimahullah* telah mengarang sebuah juz mengenai ini, dan aku pernah membacakannya kepadanya

الْقَزَعُ adalah سَحَابٌ مُتَفَرِّقٌ (awan yang terpecah-pecah), dan الْقَزَعَةُ adalah bentuk tunggalnya (satuannya; pecahan awan). Dari situ terdapat ungkapan الْقَزَعُ فِي الرَّأْسِ, yakni mencukur sebagian rambut kepala anak kecil dan membiarkan sebagian lainnya. سَلْعٌ adalah sebuah gunung di Madinah.

Redaksi وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ وَلاَ دَارٍ (*sementara antara lokasi kami dan bukit Sala' tidak terdapat rumah atau pun pemukiman*) menegaskan kalimat: وَمَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ وَلاَ قَزَعَةٍ (*saat itu kami tidak melihat di langit ada awan mendung dan tidak pula pecahan awan*), karena dia memberitahukan bahwa ada awan muncul dari balik bukit Sala'. Seandainya ada penghalang di antara lokasi mereka dan bukit itu, maka bisa dimungkinkan tadinya terdapat pecahan awan di

sana, namun di antara mereka dan penglihatan mereka pada awan itu di bukit Sala' tidak ada penghalang yang berupa bangunan ataupun lainnya.

Redaksi مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْتًا (*kami tidak melihat matahari selama sepekan*) yakni selama satu Jum'at (satu pekan). Hal ini telah dijelaskan di dalam riwayat lainnya.

Perkataannya mengenai Jum'at berikutnya: هَلَكَتْ الأَمْوَالُ (*telah binasa banyak harta*), yakni karena banyaknya hujan. Ini menunjukkan dianjurkannya berdoa agar Allah menghentikan bahaya hujan, sebagaimana dianjurkannya berdoa agar diturunkannya hujan ketika lama tidak turun hujan, karena semuanya (bila terus-terusan) bisa menimbulkan bahaya.

الآكَامُ adalah jamak dari أُكُمٌ, seperti kata أَعْنَاقٌ jamak dari عُنُقٌ. Sedangkan الأُكُمُ jamak إِكَامٌ, seperti kata كُتُبٌ jamak dari كِتَابٌ. Sementara الإِكَامُ adalah jamak dari أَكَمٌ, seperti kata جِبَالٌ jamak dari جَبَلٌ. Sedangkan الأُكُمُ dan الأَكَمَاتُ adalah jamak dari الأَكَمَةُ. Yaitu tanah yang tinggi (dataran tinggi). الظِّرَابُ adalah jamak dari ظَرِبٌ (atau ظِرِبٌ) –dengan *fathah* atau *kasrah* pada *zhaa`*, dan *kasrah* pada *raa`*–, yaitu gunung kecil.

Redaksi وَبُطُونِ الأَوْدِيَةِ وَمَنَابِتِ الشَّجَرِ (*perut-perut lembah dan tempat-tempat tumbuhnya pepohonan*), permohonan untuk mendatangkan mafaat dan mencegah madharat. Redaksi وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ (*lalu kami keluar berjalan di bawah sinar matahari*), ini tanda lainnya dari tanda-tanda kenabian dalam meminta penghentian hujan, sebagaimana dalam meminta hujan yang sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

BAB SHALAT *KHAUF*

١٥٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاةَ الْخَوْفِ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ، فَقَامَتْ طَائِفَةٌ مَعَهُ، وَطَائِفَةٌ بِإِزَاءِ الْعَدُوِّ، فَصَلَّى بِالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً، ثُمَّ ذَهَبُوا، وَجَاءَ الآخَرُونَ، فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَةً، وَقَضَتِ الطَّائِفَتَانِ رَكْعَةً، رَكْعَةً.

153. Dari Abdullah bin Umar bin Khaththab ﷺ, dia bertutur, "Rasulullah ﷺ melaksanakan shalat *khauf* pada sebagian harinya. Lalu satu kelompok berdiri bersamanya sementara sekelompok lainnya menghadap ke arah musuh. Lalu beliau shalat satu rakaat bersama orang-orang yang bersamanya, kemudian mereka beranjak dan (kelompok) yang lainnya datang, lalu beliau shalat satu rakaat bersama mereka. Lalu kedua kelompok itu menyelesaikan satu rakaat satu rakaat."[325]

Penjelasan:

Jumhur ulama berpendapat tetap berlakunya hukum shalat *khauf* di zaman kita ini sebagaimana yang pernah dilaksanakan oleh Nabi ﷺ pada masa beliau. Ada pendapat yang dinukil dari Abu Yusuf

---

325 HR. Al Bukhari dengan lafazh yang berbeda-beda. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

yang menyelisihi ini, karena dia menyimpulkan dari firman Allah Ta'ala, وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ ﴿١٠٢﴾ *"Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu..."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 102), karena ini menunjukkan pengkhususannya dengan keberadaan beliau di tengah mereka. Hal ini ditegaskan oleh kenyataan, bahwa ini adalah shalat yang tidak seperti biasanya, dan terdapat gerakan-gerakan yang menafikan. Maka bisa jadi toleransi dalam hal ini karena kepemimpinan Rasulullah ﷺ. Sementara jumhur berdalih untuk madzhab mereka dengan dalil mengikuti Rasulullah ﷺ, sedangkan bentuk penyelisihan (caranya yang tidak biasa) itu adalah karena kondisi darurat, dan itu terdapat juga setelah ketiadaan Rasulullah ﷺ, sebagaimana terdapat pada masa beliau. Kemudian dari itu, kondisi darurat itu tetap menuntut agar pelaksanaan shalat tidak keluar dari waktunya, ini berarti menuntut pelaksanaannya dengan cara yang menyelisihi kebiasaan secara mutlak –yakni pada masa Rasulullah ﷺ dan setelahnya– dengan cara yang pernah beliau lakukan. Ada beberapa riwayat dari beliau yang menyebutkan beberapa cara berbeda dalam pelaksanaannya, hingga lebih dari sepuluh cara. Di antara orang-orang ada yang membolehkan semuanya, dan meyakini bahwa semuanya itu pernah dilakukan, dan itu –jika memang valid bahwa itu peristiwa-peristiwa yang berbeda– adalah pendapat yang memungkinkan. Di antara para ahli fikih ada yang me-*rajih*-kan sebagian cara yang diriwayatkan itu. Abu Hanifah berpendapat dengan hadits Ibnu Umar ini, hanya saja dia mengatakan, bahwa setelah imam salam, kelompok yang pertama datang lagi ke tempat imam, lalu menyelesaikan shalatnya, kemudian beranjak, lalu datang kelompok kedua, yaitu ke tempat imam, lalu menyelesaikan shalatnya, kemudian beranjak. Tambahan ini diingkari darinya, dan dikatakan bahwa hal ini tidak pernah disebutkan di dalam suatu hadits pun.

Asy-Syafi'i memilih riwayat Abu Shalih bin Khawwat dari orang yang pernah melaksanakan shalat *khauf* bersama Nabi ﷺ. Para sahabat

beliau sendiri meriwayatkan secara beragam. Jika dia shalat sebagaimana riwayat Ibnu Umar, apakah shalatnya sah atau tidak? Lalu dikatakan, bahwa itu sah karena keshahihan riwayatnya, namun me-*rajih*-kan riwayat Shalih adalah lebih utama. Sementara Malik me-*rajih*-kan cara yang disebutkan oleh Sahl bin Abu Hatsman yang diriwayatkannya darinya di dalam *Al Muwaththa`* secara *mauquf*. Dan itu menyelisihi riwayat yang disebutkan di dalam kitab ini mengenai salamnya imam, karena di dalamnya disebutkan: Bahwa imam salam, sementara kelompok kedua menyelesaikan setelah salamnya imam.

Ketika sebagian ahli fikih me-*rajih*-kan sebagian riwayat atas sebagian lainnya, mereka dituntut mengemukakan sebab pen-tarji*h*-an itu. Maka terkadang mereka me-*rajih*-kan karena kesesuaiannya dengan zhahir Al Qur`an, terkadang karena banyaknya perawi yang meriwayatkannya, terkadang karena sebagiannya *maushul* sementara sebagian lainnya *mauquf*, terkadang karena kesesuaiannya dengan ushul di selain shalat ini, dan terkadang berdasarkan makna. Riwayat yang dipilih oleh Abu Hanifah ini sesuai dengan ushul, bahwa penyelesaikan kedua kelompok itu setelah salamnya imam.

Adapun yang dipilih oleh Asy-Syafi'i, yaitu penyelesaian kedua kelompok bersama-sama sebelum salamnya imam.

Sementara yang dipilih oleh Malik, yaitu penyelesaian salah satu saja dari kedua kelompok itu yang sebelum salamnya imam.

١٥٤ - عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ عَنْ صَالِحِ بْنِ خَوَّاتِ بْنِ جُبَيْرٍ عَمَّنْ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ ذَاتِ الرِّقَاعِ، صَلَاةَ الْخَوْفِ: أَنَّ طَائِفَةً صُفَّتْ مَعَهُ، وَطَائِفَةً وِجَاهَ الْعَدُوِّ، فَصَلَّى بِالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً، ثُمَّ ثَبَتَ قَائِماً، وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ انْصَرَفُوا، فَصَفُّوا وِجَاهَ الْعَدُوِّ، وَجَاءَتْ الطَّائِفَةُ الأُخْرَى، فَصَلَّى بِهِمْ الرَّكْعَةَ الَّتِي بَقِيَتْ، ثُمَّ ثَبَتَ جَالِساً، وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ، ثُمَّ سَلَّمَ بِهِمْ.

154. Dari Yazid bin Ruman, dari Shalih bin Khawwat, dari orang yang pernah melaksanakan shalat *khauf* bersama Rasulullah ﷺ ketika perang Dzatur Riqa': "Bahwa sekelompok berbaris bersama beliau dan sekelompok lainnya menghadap ke arah musuh, lalu beliau shalat satu rakaat bersama kelompok yang bersamanya, kemudian beliau berdiam dalam keadaan berdiri sementara kelompok tersebut menyelesaikan shalat-sendiri, kemudian mereka beranjak, kemudian mereka berbaris menghadap ke arah musuh. Selanjutnya datang kelompok lainnya, lalu beliau bersama mereka satu rakaat yang tersisa (dari shalatnya), kemudian beliau diam sambil duduk, sementara mereka menyelesaikan sendiri-sendiri, kemudian beliau salam bersama mereka."

Orang yang pernah shalat *khauf* bersama Rasulullah ﷺ itu adalah Sahl Ibnu Abi Hatsmah.[326]

---

326 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad bin Hanbal. Dzatur Riqa' adalah perang Najed, dimana Nabi ﷺ berjumpa dengan sekumpulan pasukan dari Ghathafan, lalu mereka mengadakan kesepakatan dan tidak terjadi pertempuran di antara mereka. Saat itu Nabi ﷺ shalat khauf bersama para sahabatnya. Disebut Dzatur Riqa', karena kaki mereka lecet-lecet hingga membalut kaki mereka dengan kain. Pendapat lain menyebutkan: Karena lokasi yang mereka datangi berwarna-warni menyerupai *ar-riqa'* (tambalan).

Penjelasan:

Hadits ini yang dipilih oleh Asy-Syafi'i dalam shalat *khauf* bila posisi musuh di selain arah kiblat. Konotasinya: Bahwa imam menunggu kelompok kedua sambil berdiri pada rakaat kedua. Dan ini berlaku pada shalat yang diqashar, atau yang dua rakaat pada asal syari'atnya. Adapun yang empat rakaat: Apakah imam menunggu sambil berdiri pada rakaat ketiga, atau sebelum berdirinya? Ada perbedaan pendapat dikalangan pada ahli fikih dalam madzhab Malik. Bila dikatakan bahwa imam menunggunya sebelum berdirinya, apakah kelompok pertama memisahkan diri darinya sebelum tasyahhudnya setelah imam bangkit dari sujud, atau setelah tasyahhud? Para ahli fikih juga berbeda pendapat mengenai ini. Di dalam hadits ini tidak ada lafazh yang menunjukkan kepada salah satunya, tapi hanya diambil dari cara penyimpulan darinya.

Konotasi hadits ini juga, bahwa kelompok pertama menyempurnakan sendiri, sementara imam tetap di dalam shalatnya. Di sini terdapat penyelisihan terhadap pokok-pokok di selain shalat ini, tapi di sin terkandung *tarjih* dari segi makna, karena bila telah selesai dan menghadap ke arah musuh, maka kelompok ini menghadapi musuh dalam keadaan telah selesai dari kesibukan shalat, maka terpenuhilah maksud dari shalat *khauf*, yaitu penjagaan. Berdasarkan cara yang dipilih oleh Abu Hanifah: dengan menghadapnya kelompok untuk berjaga dalam kondisi di dalam shalat, maka tidak tercapai maksud dari penjagaan, karena bisa saja terjadi serangan yang berupa pukulan, tusukan dan sebagainya ketika masih di dalam shalat, yang mana hal-hal itu menafikan shalat. Jika hal-hal ini terjadi pada caratadi, maka itu terjadi di luar shalat, dan ini bukan yang diperingatkan.

Konotasi hadits ini juga, bahwa kelompok kedua menyelesaikan sendiri shalatnya sebelum selesainya imam. Dan mengenai ini seperti ulasannya seperti pada bagian yang pertama.

Konotasinya juga, bahwa imam diam hingga kelompok (kedua) ini menyelesaikan sendiri dan salam. Ini yang dipilih oleh Asy-Syafi'i dan salah satu pendapat di dalam madzhab Malik. Zhahirnya madzhab Malik, bahwa imam salam, sementara kelompok kedua menyelesaikan sendiri setelah salamnya imam. Kemungkinan sebagian mereka menyatakan, bahwa zhahirnya Al Qur`an menunjukkan bahwa imam menunggu mereka untuk salam bersama mereka, berdasarkan apa yang difahami dari firman Allah Ta'ala ﴿فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ﴾ (*lalu hendaklah mereka shalat bersamamu.* (Qs. An-Nisaa` [4]: 102), yakni sisa shalat yang masih tersisa bagi imam. Bila imam salam bersama mereka, maka mereka telah shalat bersamanya pada sisa shalatnya, dan bila imam salam sebelum mereka, berarti mereka tidak shalat bersamanya pada sisa shalatnya, karena salam merupakan bagian dari sisa tersebut. Tapi pemaknaan ini tidak cukup kuat.

Orang yang memandang bahwa salam bukan bagian dari shalat mengaitkan pandangannya dengan lafazh perawi, yang mana perawi mengatakan, فَصَلَّى بِهِمُ الرَّكْعَةَ الَّتِي بَقِيَتْ (*lalu beliau bersama mereka satu rakaat yang tersisa* (dari shalatnya), dia menyatakan mereka shalat bersamanya untuk apa yang disebut sebagai rakaat. Kemudian selanjutnya disebutkan dengan lafazh: ثُمَّ ثَبَتَ جَالِسًا، وَأَتَمُّوا لِأَنْفُسِهِمْ. ثُمَّ سَلَّمَ بِهِمْ (*kemudian beliau diam sambil duduk, sementara mereka menyelesaikan sendiri-sendiri, kemudian beliau salam bersama mereka*), dia menyatakan apa yang disebut "salam" terpisah dari apa yang disebut "raka'at". Namun pandangan ini lemah, dan yang lebih kuat darinya dalam menunjukkan adalah apa yang menunjukkan bahwa salam termasuk bagian dari shalat. Sedangkan mengamalkan dengan dalil yang lebih kuat di antara dua dalil adalah suatu kemestian. *Wallahu a'lam.*

١٥٥- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاةَ الْخَوْفِ فَصَفَفْنَا صَفَّيْنِ خَلْفَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْعَدُوُّ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ، وَكَبَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَبَّرْنَا جَمِيعاً، ثُمَّ رَكَعَ وَرَكَعْنَا جَمِيعاً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ وَرَفَعْنَا جَمِيعاً، ثُمَّ انْحَدَرَ بِالسُّجُودِ وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ، وَقَامَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ فِي نَحْرِ الْعَدُوِّ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السُّجُودَ، وَقَامَ الصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ: انْحَدَرَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ بِالسُّجُودِ، وَقَامُوا، ثُمَّ تَقَدَّمَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ، وَتَأَخَّرَ الصَّفُّ الْمُقَدَّمُ، ثُمَّ رَكَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَكَعْنَا جَمِيعاً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ وَرَفَعْنَا جَمِيعاً، ثُمَّ انْحَدَرَ بِالسُّجُودِ، وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ - الَّذِي كَانَ مُؤَخَّرًا فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى - فَقَامَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ فِي نَحْرِ الْعَدُوِّ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السُّجُودَ وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ: انْحَدَرَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ بِالسُّجُودِ، فَسَجَدُوا ثُمَّ سَلَّمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَلَّمْنَا جَمِيعاً، قَالَ جَابِرٌ: كَمَا يَصْنَعُ حَرَسُكُمْ هَؤُلاءِ بِأُمَرَائِهِمْ. وَذَكَرَهُ مُسْلِمٌ بِتَمَامِهِ. وَذَكَرَ الْبُخَارِيُّ طَرَفاً مِنْهُ: وَأَنَّهُ صَلَّى صَلاةَ الْخَوْفِ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْغَزْوَةِ السَّابِعَةِ، غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ.

155. Dari Jabir bin Abdullah Al Anshari ﷺ, dia berkata, "Aku mengikuti shalat khauf bersama Rasulullah ﷺ. Kami membentuk dua baris di belakang Rasulullah ﷺ, sementara musuh berada di antara kami dan kiblat. Nabi ﷺ bertakbir dan kami pun bertakbir semua, kemudian beliau ruku dan kami semua pun ruku semua, kemudian beliau mengangkat kepalanya dari ruku dan kami semua pun mengangkat

kepala, kemudian beliau menyungkur sujud diikuti barisan yang seletahnya (barisan depan), sedangkan barisan yang belakang tetap berdiri menghadap ke arah musuh. Tatkala Nabi ﷺ dan berisan depan telah selesai sujud, dan barisan di belakang beliau (barisan pertama) telah berdiri, barulah barisan belakang (barisan kedua) menyungkur sujud, lalu berdiri. Kemudian barisan yang belakang maju ke depan dan barisan yang di depan mundur ke belakang. Kemudian Nabi ﷺ ruku, dan kami semua pun ruku, kemudian beliau mengangkat kepalanya dari ruku dan kami semua pun mengangkat kepala. Kemudian beliau menyungkur sujud bersama barisan yang dibelakangnya –yang sebelumnya berada di belakang pada rakaat pertama–, sementara barisan belakang tetap berdiri menghadap ke arah musuh. Tatkala Nabi ﷺ bersama barisan yang di belakangnya (yakni barisan depan) telah selesai sujud, barulah barisan yang di belakang menyungkur untuk sujud, lalu sujud. Kemudian Nabi ﷺ salam dan kami semua pun salam." Jabir berkata, "Sebagaimana yang dilakukan oleh para penjaga kalian itu terhadap para pemimpin kalian." Muslim menyebutkannya dengan lengkap, sementara Al Bukhari menyebutkan sebagian darinya, dan bahwa dia "melaksanakan shalat *khauf* bersama Nabi ﷺ dalam perang ketujuh, yaitu perang Dzatur Riqa'."[327]

---

[327] HR. An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Al Hafizh Ibnu Hajar mengatakan (di dalam *Al Fath*, 7/296), bahwa mereka sama sependapat bahwa shalat *khauf* terjadi belakangan daripada perang Khandaq, maka jelaslah bahwa perang Dzatur Riqa' terjadi setelah perang Bani Quraizhah. Dan jelas juga bahwa yang dimaksud dengan *al ghazwah* adalah peperangan yang di dalamnya terjadi pertempuran. Yang pertama: perang Badar. Yang kedua: perang Uhud. Yang ketiga: perang Khandaq. Yang keempat: perang Bani Quraizhah. Yang kelima: perang Al Muraisi'. Yang keenam: perang Khaibar. Maka berdasarkan ini, bahwa perang Dzatur Riqa' terjadi setelah perang Khaibar, karena dinyatakan bahwa itu adalah perang yang ketujuh."

Penjelasan:

Ini tentang cara shalat *khauf* bila musuh berada di arah kiblat. Karena disebutkan terjadinya penjagaan (siap siaga) dimana semuanya bersama imam di dalam shalat. Cara ini juga menunjukan membelakangkan diri dari imam karena faktor keberadaan musuh. Hadits ini menunjukkan beberapa hal:

Pertama: Bahwa penjagaan dilakukan saat sujud, bukan saat ruku. Demikian madzhab yang masyhur. Ada pandangan lain dari sebagian sahabat Asy-Syafi'i, bahwa saat ruku juga dilakuka penjagaan, sedangkan madzhabnya adalah yang pertama. Karena ruku tidak menghalangi untuk mengetahui musuh dengan penglihatan, sehingga penjagaan bisa dilakukan bersamaan dengan melakukan ruku, beda halnya dengan kondisi sujud.

Kedua: Yang dimaksud dengan sujud yang dilakukan oleh Nabi ﷺ bersama barisan yang setelahnya (yang di belakangnya; yakni barisan pertama) adalah kedua sujudnya (bukan sekali sujud saja).

Ketiga: Hadits ini menunjukkan, bahwa barisan yang setelah imam (yang di belakang imam) sujud bersama imam pada rakaat pertama, sementara barisan keduanya berjaga. Asy-Syafi'i menyatakan kebalikannya, yaitu bahwa barisan yang pertama berjaga pada rakaat pertama, lalu para sahabatnya mengatakan, "Kemungkinanya dia lupa, atau haditsnya belum sampai kepadanya." Sejumlah ulama Irak menyepakati yang shahih, dan sebagian mereka tidak menyebutkan selian apa yang ditunjukkan oleh haditsnya, seperti Abu Ishaq Asy-Syairazi, sementara sebagian lainnya mengatakan itu, berdasarkan pendapat yang masyhur dari Asy-Syafi'i, bahwa bila haditsnya shahih, maka itulah madzhab yang diambl, dan perkataannya ditinggalkan.

Adapun para ulama Khurasan, sebagian mereka mengikuti apa yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i, seperti Al Ghazali di dalam *Al Wasith*. Di antara mereka ada juga yang menyatakan, bahwa di dalam haditsnya

ada riwayat yang demikian, dan dia me-*rajih*-kan pendapat Asy-Syafi'i, bahwa barisan yang pertama menjadi perisai bagi yang di belakangnya, dan yang menjadi penutupnya dari penglihatan orang-orang musyrik (yang posisinya di arah kiblat), lagi pula itu lebih dekat kepada penjagaan (sikap siaga). Mereka itu dituntut untuk mengemukakan riwayatnya, karena semestinya *tarjih* dilakukan setelahnya.

Keempat: Hadits ini menunjukkan bahwa penjagaan sama dilakukan oleh kedua kelompok di kedua rakaatnya. Jika satu kelompok saja yang melakukan penjagaan di kedua rakaat itu, maka tentang keabsahan shalat mereka ada perbedaan pendapat di kalangan para sahabat Asy-Syafi'i.

KITAB JENAZAH

١٥٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: نَعَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، خَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى، فَصَفَّ بِهِمْ، وَكَبَّرَ أَرْبَعاً.

156. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ memberitakan kematian An-Najasyi pada hari dia meninggal. Beliau keluar bersama mereka ke tempat shalat, lalu membariskan mereka, lalu bertakbir empat kali (shalat ghaib)."[328]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bolehnya sebagian pemberitaan kematian, dan mengenai ada riwayat yang melarangnya. Maka kemunginannya ini diartikan sebagai pemberitaan untuk selain maksud agama, seperti meratapi mayat dan mengagungkan perihal

328 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

kematiannya. Pemberitaan kematian yang dibolehkan diartikan sebagai pemberitaan yang mengandung maksud yang benar, seperti untuk memaksudkan banyaknya jama'ah (yang menyalatkan) agar bisa memperoleh doa mereka, atau untuk melengkapi jumlah (orang yang menyalatkan) yang dijanjikan diterimanya syafa'at mereka bagi si mayat, seperti: seratus orang, misalnya. Adapun An-Najasyi, maka telah dikatakan bahwa dia meninggal di negeri yang di dalamnya tidak ditegakkan kewajiban shalat atasnya, maka pemberitaan kematiannya untuk dapat dilaksanakan kewajiban shalat atasnya (menyalatkannya).

Hadits ini menunjukkan bolehnya shalat ghaib (menyalatkan jenazah yang tidak di tempat), demikian madzhab Asy-Syafi'i. sementara Malik dan Abu Hanifah menyelisihi itu, dan keduanya mengatakan, bahwa tidak dilaksanakan shalat ghaib. Untuk pendapat ini mereka perlu menjawab tentang hadits ini. Ada beberapa jawaban mereka mengenai ini, di antaranya: Apa yang kami isyaratkan dari perkataan mereka, bahwa kewajiban shalat itu tidak gugur di negeri Habasyah, di tempat meninggalnya An-Najasyi, maka kewajiban itu harus dilaksanakan; Apa yang dikatakan, bahwa An-Najasyi diangkat untuk Nabi ﷺ sehingga beliau melihatnya, maka saat itu menyalatkannya sebagai mayat yang dilihat imam walaupun tidak dilihat oleh para makmum. Alasan ini perlu nukilan riwayat yang memastikannya, dan tidak cukup hanya dengan perkiraan. Adapun keluarnya beliau ke tempat shalat, kemungkinannya bukan karena tidak dimakruhkannya shalat itu (shalat jenazah) di dalam masjid, karena Nabi ﷺ menshalatkan (jenazah) Suhail bin Baidha` di masjid. Kemungkinan orang memakruhkan shalat jenazah di masjid berpedoman dengan ini, jika bukan karena dikhususkannya pemakruhan karena keberadaan mayat di dalam masjid, dan memakruhkannya secara mutlak, baik mayatnya di masjid ataupun tidak.

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa sunnahnya shalat jenazah adalah dengan bertakbir empat kali. Golongan syi'ah menyelisihi ini, karena banyak hadits yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ bertakbir lima

kali. Pendapat lain menyebutkan, bahwa takbir empat kali lebih belakangan daripada takbir lima kali. Mengenai ini ada riwayat haditsnya dari Ibnu Abbas. Dan diriwayatkan dari sebagian ulama terdahulu, bahwa dia bertakbir tiga kali dalam menshalatkan jenazah, namun hadits ini menyanggahnya.

١٥٧- عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى عَلَى النَّجَاشِيِّ، فَكُنْتُ فِي الصَّفِّ الثَّانِي، أَوِ الثَّالِثِ.

157. Dari Jabir ﷺ: "Bahwa Nabi ﷺ menshalatkan An-Najasyi, dan aku berada di shaff kedua, atau ketiga."

Penjelasan:

Hadits Jabir adalah bagian dari hadits pertama. Disebutkan dari sebagian ulama terdahulu,[329] bahwa bila orang-orang telah datang untuk shalat, dia mengatur mereka berbaris untuk mengharapkan diterimanya syafa'at, berdasarkan hadits yang diriwayatkan mengenai jenazah yang dishalatkan oleh tiga shaf. Kemungkinan yang disebutkan di dalam hadits ini termasuk yang dimaksudkan itu, karena shalat tersebut dilaksanakan di tanah lapang sehingga kemungkinannya tidak sempit untuk dibuat satu shaff, dan kemungkinannya untuk maksud lainnya. *Wallahu a'lam.*

---

[329] Yaitu Malik bin Hubairah. Jika dia menyalatkan jenazah, sementara orang-orang yang menghadirinya hanya sedikit, maka dia membagi mereka menjadi tiga bagian (membuat tiga shaff), kemudian berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ ثَلاَثَةُ صُفُوفٍ فَقَدْ أَوْجَبَ (*Barangsiapa yang dishalatkan oleh tiga shaff, maka akan dikabulkan*).'"

١٥٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى عَلَى قَبْرٍ، بَعْدَ مَا دُفِنَ، فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعاً.

158. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ: "Bahwa Nabi ﷺ shalat (jenazah) di atas kuburan, setelah (jenazahnya) dikuburkan, lalu beliau bertakbir empat kali atasnya."[330]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bolehnya shalat jenazah di atas kuburan bagi yang jenazahnya belum dishalatkan. Di antara orang-orang ada yang mengatakan, bahwa dibolehkannya hal itu bila wali atau penguasa belum menshalatkan, dan Nabi ﷺ adalah sebagai penguasa, saat itu beliau belum menshalatkan mayat tersebut. Maka bisa dikatakan, bahwa ini diluar poin yang diperdebatkan. Sebagiannya dijawab, bahwa selian Nabi ﷺ dari kalangan para sahabatnya telah menyalatkannya, dan beliau tidak mengingkarinya. Jawaban ini perlu nukilan dari dalil lain, karena hal itu tidak disebutkan di dalam hadits ini.

Hadits ini juga menunjukkan, bahwa takbirnya empat kali, sebagaimana pada hadits yang sebelumnya. *Wallahu a'lam.*

١٥٩- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُفِّنَ فِي أَثْوَابٍ بِيضٍ يَمَانِيَةٍ، لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلاَ عِمَامَةٌ.

159. Dari Aisyah ﷺ: "Bahwa Rasulullah dikafani dengan pakaian-pakain putih buatan Yaman, tanpa gamis dan tanpa ikat kepala."[331]

[330] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang berbeda-beda. HR. Muslim dengan lafazh ini pada bab shalat di atas kuburan.

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bolehnya menghafani dengan lafih dari satu kain yang menutupi seluruh tubuh, dan tidak ada penyempitan dalam hal ini, serta tidak harus mengikuti perkataan orang yang melarangnya dari para ahli warisnya.

Redaksi لَيْسَ فِيهَا قَمِيصٌ وَلاَ عِمَامَةٌ (*tanpa gamis dan tanpa ikat kepala*), mengandung dua kemungkinan; ***Pertama***: Beliau sama sekali tidak dikafani dengan gamis dan tidak pula ikat kepala. ***Kedua***: Bahwa ketiga pakaian tiu di luar gamis dan ikat kepala. Pemaknaan yang pertama lebih tepat mengenai maksudnya. *Wallahu a'lam.*

١٦٠- عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الأَنْصَارِيَّةِ قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوُفِّيَتْ ابْنَتُهُ، فَقَالَ: اغْسِلْنَهَا ثَلاثاً، أَوْ خَمْساً، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ - إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكِ - بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الأَخِيرَةِ كَافُوراً - أَوْ شَيْئاً مِنْ كَافُورٍ - فَإِذَا فَرَغْتُنَّ فَآذِنَّنِي. فَلَمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ. فَأَعْطَانَا حَقْوَهُ. وَقَالَ: أَشْعِرْنَهَا بِهِ - تَعْنِي إِزَارَهُ.

وَفِي رِوَايَةٍ:"أَوْ سَبْعاً"، وَقَالَ: ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا وَإِنَّ أُمَّ عَطِيَّةَ قَالَتْ: وَجَعَلْنَا رَأْسَهَا ثَلاثَةَ قُرُونٍ.

160. Dari Ummu Athiyyah, dia berkata: "Rasulullah ﷺ masuk ke tempat kami setelah kematian putrinya, lalu beliau berkata, '*Mandikanlah dia tiga kali atau lima kali atau lebih dari itu –terserah kalian–, dengan air dan daun bidara, dan jadikan bilasan terakhir dengan kapur barus* –atau: *sedikit kapur barus–. Jika kalian telah selesai, maka*

---

[331] HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

beritahulah aku.' Setelah selesai kami pun memberitahu beliau, lalu beliau memberikan kainnya kepada kami, dan bersabda, '*Bungkuskanlah padanya*'." Yakni kainnya.

Di dalam riwayat lainnya disebutkan: "*atau tujuh kali.*" Dan beliau bersabda, "*Mulailah dengan bagian-bagian kanannya dan anggota-anggota wudhu darinya.*" Dan sesungguhnya Ummu Athiyyah berkata, "Dan kami kepang rambut kepalanya menjadi tiga kepangan."[332]

Penjelasan:

Puteri beliau ini adalah Zainab binti Rasulullah ﷺ. Inilah pendapat yang masyhur. Sebagian ahli sirah menyebutkan, bahwa dia adalah Ummu Kultsum. Sabda beliau, اغْسِلْنَهَا (*Mandikanlah dia*) dijadikan dalil dalam mewajibkan pemandian mayat. Dan sabda beliau, ثَلاَثًا، أَوْ خَمْسًا (*tiga kali atau lima kali*) menunjukkan dituntutnya bilangan ganjil dalam pemandian mayat. Menurut sayat, berdalih dengan bentuk perintah untuk menunjukkan wajib bertopang pada pendahuluan ushul, yaitu: bolehnya memaksudkan dua makna berbeda dengan satu lafazh. Karena lafazh ثَلاَثًا tidak berdisi sendiri, sehingga harus masuk di bawah kalimat perintah, sehingga diartikan sebagai anjuran. Dan tentang hukum asal memandikan adalah wajib, maka yang dimaksud dengan perintah ini adalah wajib dengan bilangan ganjil.

Sabda beliau, إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ (*terserah kalian*) menyerahkan kepada pandangan mereka sesuai dengan kemaslahatan dan kebutuhan, bukan menyerahkan kepada pendapat mereka berdasarkan kecenderungan, karena hal itu bukan yang dibutuhkan, dan itu termasuk pemborosan air

---

332 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

bersuci. Jika lebih dari itu, maka yang dianjurkan adalah dalam bilangan ganjil, dan maksimalnya (dengan) tambahan itu hingga tujuh kali –sebagaimana disebutkan di dalam sebagian riwayat–, karena biasanya tidak membutuhkan lebih dari itu. *Wallahu a'lam.*

Redaksi بِمَاءٍ وَسِدْرٍ (*dengan air dan daun bidara*), disimpulkan darinya, bahwa air yang berubah karena daun bidara boleh digunakan bersuci. Ini berdasarkan anggapan bahwa lafazhnya menunjukkan bahwa daun bidara itu dicampur dengan air. Bisa juga diartikan bahwa pembasuhan dengan air tanpa disertai daun bidara, tapi air dan daun bidara bersamaan digunakan dalam sekali pembasuhan, tanpa dicampurkan.

Hadits ini menunjukkan dianjurkannya memberi pewangi, terutama kapur barus. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa kapur barus memiliki kelebihan melindungi tubuh mayat. Kemungkinan inilah sebabnya digunakan terakhir, karena bila digunakan sebelumnya (bukan di terakhir basuhan) bisa hilang lagi oleh basuhan setelahnya, sehingga masuk untuk melindungi tubuh mayat tidak tercapai. Lafazh الْحَقْوُ dengan *fathah* pada *haa'* di sini artinya الإِزَارُ (kain), ini bentuk penamaan sesuatu dengan sebutan yang ada padanya. Redaksi أَشْعِرْنَهَا (*Bungkuskanlah padanya*), yakni jadikan bungkus padanya. الشِّعَارُ adalah apa yang langsung mengenai tubuh, sedangkan الدِّثَارُ adalah yang di atasnya itu.

Redaksi ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا (*mulailah dengan bagian-bagian kanannya*) menunjukkan dianjurkan memulai dengan bagian kanan dalam memandingkan mayat, dan ini juga disunnahkan dalam pembasuhan lainnya.

Hadits ini juga menunjukkan dimulainya itu dengan bagian-bagian wudhu, dan ini sebagai pemuliaan. Telah diisyaratkan bahwa bila

itu dilakukan ketika mandi, apakah menjadi wudhu yang hakiki, atau hanya berupa bagian dari mandi? Dikhususkannya angota wudhu ini sebagai pemuliannya.

الْقُرُونُ di sini adalah الضَّفَائِرُ (kepangan rambut). Ini menunjukkan dianjurkannya menguraikan rambut mayat dan mengepangnya, berdasarkan kebiasaan bahwa pengepangan dilakukan setelah penguraian, walaupun lafazhnya tidak menunjukkan demikian. Kepangan tiga ini khusus dianjurkan bagi wanita. Sebagian sahabat Asy-Syafi'i menambahkan: bahwa ketiga kepangan itu diposisikan di belakangnya. Lalu terkait dengan ini dia meriwayatkan sebuah hadits yang menetapkan penganjuran itu. Ini riwayat *gharib*,[333] dan ini dinyatakan dari perbuatan orang yang membandikan puteri Rasulullah ﷺ.

١٦١- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ، إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، فَوَقَصَتْهُ - أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ - فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْهِ. وَلا تُحَنِّطُوهُ، وَلا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ. فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّياً. وَفِي رِوَايَةٍ: وَلا تُخَمِّرُوا وَجْهَهُ وَلاَ رَأْسَهُ.

161. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Ketika seorang lelaki sedang wuquf di Arafah, tiba-tiba dia terjatuh dari tunggangannya sehingga lehernya patah –atau dia mengatakan: mematahkan lehernya–, lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Mandikanlah dia dengan air dan daun bidara, dan kafanilah dia dengan dua pakaian, serta janganlah kalian*

---

333 Al Hafizh mengatakan di dalam *Al Fath* (3/87), "Ini termasuk yang mengherankan, karena tambahannya terdapat di dalam *Shahih Al Bukhari*, dan perawinya telah di-*mutaba'ah*."

menaburinya dengan pewangi dan jangan pula menutupi kepalanya, karena sesungguhnya dia akan dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan bertalbiyah'."

Disebutkan di dalam riwayat lainnya: *"Dan janganlah kalian menutupi wajahnya, dan jangan pula kepalanya."*[334]

Penulis *rahimahullah* mengatakan, "*Al Waqsh* adalah patahnya leher."

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan, bahwa bila orang yang sedang ihram meninggal, maka tetap berlaku padanya hukum ihram, demikian madzhab Asy-Syafi'i. sementara Malik dan Abu Hanifah menyelisihi ini, dan ini berdasarkan konotasi qiyas karena terputusnya ibadah dengan hilangnya tempat *taklif*, yaitu kehidupan. Tapi Asy-Syafi'i mengikuti hadits, maka lebih didahulukan daripada qiyas.

Inti jawaban terhadap hadits ini, bahwa Rasulullah ﷺ beralasan menerapkan hukum ini terhadap orang yang ihram itu dengan alasan yang tidak diketahui keberadaannya oleh selain beliau, yaitu bahwa dia pada hari kiamat kelak akan dibangkitkan dalam keadaan bertalbiyah. Hal ini tidak diketahui keberadaannya di selain pada orang ini oleh selain Nabi ﷺ, namun hukum ini mencakup juga selain yang disebutkan oleh nash karena keumuman lafazhnya.

Selain mereka memandang, bahwa alasan ini ditetapkan karena ihram, maka mencakup setiap orang yang ihram.

---

334 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

١٦٢- عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الأَنْصَارِيَّةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: نُهِينَا عَنْ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا.

162. Dari Ummu Athiyyah Al Anshariyyah ﷺ, dia berkata, "Kami dilarang mengantarkan jenazah, namun tidak dimantapkan pada kami."

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan makruhnya kaum wanita ikut mengantarkan jenazah, tapi tidak diharamkan, demikian makna ucapannya: وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا (*namun tidak dimantapkan pada kami*), karena kemantapan menunjukkan penekanan. Mengenai masalah ini ada yang menunjukkan kebalikan dari apa yang dipilih oleh ulama muta`akhir dari kalangan para ahli ushur, yaitu bahwa kemantapan adalah apa yang boleh dilakukan tanpa disertai adanya dalil yang melarang, sedangkan *rukhshah* (keringanan) adalah apa yang boleh dilakukan bersamaan dengan adanya dalil yang melarang.

Pendapat ini menyelisihi apa yang ditunjukkan oleh penggunaan bahasa yang menunujukkan العَزْمُ sebagai penekanan/penegasan. Karena perkataan ini termasuk kategori pembolehan yang tidak disertai dalil ancaman atasnya, namun banyak hadits yang menunjukkan larangan keras ikutnya kaum wanita atau sebagian mereka dalam mengantarkan jenazah, yang lebih menunjukkan kepada itu daripada yang ditunjukkan oleh hadits ini. seperti hadits yang disebutkan mengenai Fathimah ﷺ,[335] yang kemungkinannya karena ketinggian

[335] HR. Abu Daud, An-Nasa'i, Imam Ahmad dan Al Hakim, dari Abdullah bin Amr bin Al Ash, dia berkata, "Kami menguburkan mayat bersama Rasulullah ﷺ. Setelah selesai, Rasulullah ﷺ beranjak dan kami pun beranjak bersamanya. Setelah Rasulullah sejajar dengan pintu (rumah)nya, beliau berhenti, ternyata kami

kedudukannya. Sementara hadits Ummu Athiyyah berlaku umum bagi semua wanita, atau kedua hadits ini diartikan dengan perbedaan perihal kaum wanita. Malik membolehkan kaum wanita mengantar jenazah, namun memakruhkan wanita muda karena adanya hal yang diingkari. Sementara sebagian sahabatnya mengingkarinya, yang mana dia memakruhkan secara mutlak berdasarkan zhahirnya hadits ini.

١٦٣- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَسْرِعُوا بِالْجَنَازَةِ فَإِنَّهَا إِنْ تَكُ صَالِحَةً: فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا إِلَيْهِ. وَإِنْ تَكُ سِوَى ذَلِكَ: فَشَرٌّ: تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ.

163. Dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Segeralah kalian mengurus jenazah, karena sesungguhnya jika jenazah itu shalih, maka itu kebaikan yang kalian berikan kepadanya, dan jika*

---

mendapati seorang wanita datang –dia berkata: aku kira beliau mengenalinya–, setelah wanita itu sampai, ternyata dia adalah Fathimah, maka beliau bersabda kepadanya, 'Apa yang mengeluarkanmu dari rumahmu, wahai Fathimah?' Dia menjawab, 'Aku mendatangi keluarga rumah ini, lalu aku merasa kasian kepada mereka karena mayat mereka, dan aku menyampaikan bela sungkawa (ta'ziyah) kepada mereka karenanya.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, '*Mungkin engkau mencapai kuburan bersama mereka.*' Fathimah menjawab, 'Aku berlindung kepada Alah, karena aku telah mendengarmu menyebutkan tentang itu sebagaimana yang telah engkau sebutkan.' Beliau bersabda, '*Seandainya engkau mencapai pekuburan bersama mereka ...*' lalu beliau menyebutkan perihal yang keras mengenai itu." Di dalam riwayat lainnya disebutkan: "*Seandainya engkau mencapainya bersama mereka, niscaya engkau tidak akan melihat surga hingga surga itu dilihat oleh kakek ayahmu.*" Cukup jelas kuatnya dalil menunjukkan pengharamannya, apalagi terdapat juga sabda Rasulullah ﷺ, "*Allah melaknat para wanita peziarah kubur.*" Sementara hadits Ummu Athiyyah ini terjadi di masa awal, kemudian dihapus oleh hadits Fathimah, sebagaimana juga riwayat yang menyebutkan tentang ziarah kubur.

selain itu, maka itu keburukan yang kalian letakkan dari pundak kalian."[336]

Penjelasan:

Dikatakan الْجَنَازَةُ dan الْجِنَازَةُ, dengan *fathah* dan *kasrah* pada *jiim*, maknanya sama. Dikatakan juga dengan *fathah* (الْجَنَازَةُ) yang artinya الْمَيِّتُ (mayat), dan dengan kasrah (الْجِنَازَةُ) artinya النَّعْشُ (keranda), yang atas untuk atas dan yang bawah untuk bawah. Berdasarkan ini, maka tepatlah *fathah* di dalam sabda beliau ﷺ, أَسْرِعُوا بِالْجَنَازَةِ (*Segeralah kalian mengurus jenazah*), yakni أَسْرِعُوا بِالْمَيِّتِ (Segeralah kalian mengurus mayat), karena maksudnya adalah penyegaraannya, dan sunnahnya adalah bersegera, sebagaimana disebutkan di dalam haditsnya. Kadar kesegeraan ini tidak terlalu tegesa-gesa hingga dikhawatirkan terjadinya kerusakan pada mayat. Allah telah menetapkan kadar untuk segala sesuatu. Alasan penyegeraan ini juga telah jelas dari haditsnya, yaitu sabda beliau, فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً (*karena jika jenazah itu shalih*...dst).

١٦٤ - عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: صَلَّيْتُ وَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى امْرَأَةٍ مَاتَتْ فِي نِفَاسِهَا فَقَامَ فِي وَسَطِهَا.

164. Dari Samurah bin Jundub, dia berkata, "Aku menshalatkan di belakang Nabi ﷺ seorang wanita yang meninggal di masa nifasnya, lalu beliau berdiri tengahnya."[337]

---

[336] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

[337] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan, bahwa berdirinya rasul di tengah tubuh mayat wanita. Sifat yang disebutkan di dalam hadits ini –yaitu meninggalnya wanita itu di masa nifasnya– bukan sifat yang disepakati untuk ketentuan berdiri di tengahnya, tapi hanya sebagai penuturan kisah yang terjadi. Adapun sifatnya sebagai wanita, apakah ini yang menjadi ketentuannya? Di antara para ahli fikih ada yang mengesampingkannya, dan dia mengatakan, "Berdiri di tengah jenazah." Yakni secara mutlak (baik jenazah lelaki maupun wanita). Di antara mereka ada juga yang menetapkannya, dan mengatakan, "Berdiri di dekat kepala jenazah lelaki, dan di tengah jenazah wanita." Demikian yang disebutkan oleh sebagian pengarang dari kalangan para sahabat Asy-Syafi'i, atau mereka sepakat akan hal ini. Ada yang mengatakan, bahwa sebabnya dalam hal itu, bahwa kaum wanita saat itu tidak ditutup dengan apa yang menutup wanita sekarang, maka berdirinya imam di tengahnya merupakan tutup bagi yang di belakangnya.

١٦٥ - عَنْ أَبِي مُوسَى عَبْدِ اللهِ بْنِ قَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ -: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَرِيءٌ مِنَ الصَّالِقَةِ وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَّةِ. قَالَ الْمُصَنِّفُ: الصَّالِقَةُ، الَّتِي تَرْفَعُ صَوْتَهَا عِنْدَ الْمُصِيبَةِ.

165. Hadits kesepuluh: Dari Abu Musa –Abdullah bin Qais–: "Bahwa Rasulullah ﷺ berlepas diri dari wanita yang yang meratap, wanita yang memotong-motong rambut dan wanita yang merobek-robek pakaiannya (karena kematian)."

Pengarang *rahimahullah* berkata, "*Ash-Shaliqah* adalah wanita yang berteriak-teriak ketika tertimpa musibah."[338]

---

[338] Al Bukhari tidak menyambungkan sanadnya, sementara Muslim menyambungnya, dan demikian juga Imam Ahmad bin Hanbal.

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan haramnya perbuatan-perbuatan ini. Asal السَّالِقَة dengan *siin*, yaitu mengeraskan suara keluhan dan ratapan. Yang mendekati ini adalah firman Allah Ta'ala, فَإِذَا سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ ﴿١٩﴾ *"Mereka mencaci kamu dengan lidah yang tajam."* (Qs. Al Ahzaab [33]: 19). *Shaad* di sini terkadang sebagai pengganti dari *siin*. الْحَالِقَة artinya حَالِقَة الشَّعْر (yang mencukur/memotong rambutnya), maknanya: memotongnya tapi bukan pencukuran. الشَّاقَّة adalah شَاقَّة الْجَيْب (yang merobek kainnya). Semua perbuatan ini menunjukkan ketidak relaan atas qadha` dan marah karenanya, karena itulah dilarang.

١٦٦- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَمَّا اشْتَكَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ بَعْضُ نِسَائِهِ كَنِيسَةً رَأَيْنَهَا بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ، يُقَالُ لَهَا: مَارِيَةُ - وَكَانَتْ أُمُّ سَلَمَةَ وَأُمُّ حَبِيبَةَ أَتَتَا أَرْضَ الْحَبَشَةِ - فَذَكَرَتَا مِنْ حُسْنِهَا وَتَصَاوِيرَ فِيهَا، فَرَفَعَ رَأْسَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: أُولَئِكَ إِذَا مَاتَ فِيهِمْ الرَّجُلُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِداً، ثُمَّ صَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوَرَ أُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللهِ.

166. Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Ketika Nabi ﷺ sakit, sebagian isterinya menyebutkan tentang sebuah gereja yang dilihatnya di negeri Habasyah yang disebut Mariyah –Ummu Salamah dan Ummu Habibah pernah mendatangi negeri Habasyah–, lalu keduanya menyebutkan keindahannya dan gambar-gambar di dalamnya, maka Rasulullah ﷺ mengangkat kepalanya, lalu bersabda, '*Mereka itu, apabila ada orang shalih di antara mereka meninggal, mereka membangun masjid di atas kuburannya, kemudian mereka membuat gambar-gambar*

itu di dalamnya. Mereka itu adalah sejahat-jahat makhluk di sisi Allah.'"[339]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan haramnya perbuatan seperti ini. Banyak sekali dalil-dalil syari'at yang melarang gambar dan pembuatan gambar. Adalah sangat jauh dari tepat, orang yang mengatakan bahwa itu diartikan sebagai pemakruhan, karena ancaman keras itu terjadi pada masa itu, dimana manusia baru saja meninggalkan penyembahan berhala. Sementara zaman sekarang, Islam telah tersebar luas dan pondasi-pondasinya telah kuat –tidak sama dengan makna ini, maka tidak sama juga dalam ancaman keras ini–. Demikian atau yang semaknanya. Menurut kami, ini pendapat yang pasti bathil, karena telah disebutkan di sejumlah hadits yang mengabarkan tentang perkara akhirat mengenai siksaan bagi para pembuat gambar, dan bahwa dikatakan kepada mereka, أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ (*Hidupkanlah apa yang telah kalian ciptakan*). Alasan ini menyelisihi apa yang dikatakan orang tadi, bahkan sebenarnya ini telah dinyatakan secara jelas di dalam sabda beliau ﷺ, الْمُشَبِّهُوْنَ بِخَلْقِ اللهِ (*Orang-orang menyerupakan dengan ciptaan Allah*). Ini alasan tersendiri yang senantiasa berlaku, tidak dikhususkan dengan suatu zaman tanpa zaman lainnya. Kita tidak berhak untuk mengutak-atik nash-nash yang sudah jelas dan tetap berlaku, dengan makna-makna khayalan yang memungkinkan sebagai maksudnya, namun lafazhnya telah menunjukkan alasan dengan dalil lainnya, yaitu penyeburaan dengan ciptaan Allah.

339 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang berbeda-beda, dan ini adalah salah satunya. HR. Muslim dan An-Nasa'i. Disebutkan di dalam riwayat Asy-Syaikhani: "ketika sakitnya beliau yang mengantarkannya kepada kematian."

Sabda beliau, بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا (*mereka membangun masjid di atas kuburannya*), ini mengisyaratkan dilarangnya hal itu, bahkan ini telah dinyata secara jelas di dalam hadits lainnya: لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ (*Allah melaknat kaum yahudi dan nashrani karena mereka menjadi kuburan para nabi mereka sebagai masjid-masjid*). اَللَّهُمَّ لاَ تَجْعَلْ قَبْرِي وَثَنًا يُعْبَدُ (*Ya Allah, janganlah Engkau jadikan kuburanku sebagai berhala yang disembah*).[340]

١٦٧- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ: لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ. قَالَتْ: وَلَوْلاَ ذَلِكَ أُبْرِزَ قَبْرُهُ غَيْرَ أَنَّهُ خُشِيَ أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِدًا.

167. Hadits kedua belas: Dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda di dalam sakit di mana tidak lagi dapat berdiri darinya, '*Allah melaknat kaum yahudi dan kaum nasrani, mereka menjadikan kuburan-kuburan para nabi mereka sebagai masjid-masjid*."

---

340 Hadits ini jelas menyatakan terlaknanya orang yang membangun masjid-masjid dan kubah-kubah di atas kuburan, di masa kapan pun dan di tempat mana pun serta dengan nama apa pun. Orang yang rela dengan itu dan menjadikannya untuk shalat, apalagi meyakini bahwa shalat di tempat itu lebih utama daripada di tempat lainnya, maka dia telah beralih kepada penyembahan orang-orang yang di dalam kuburan itu dan menjadikan mereka sebagai tuhan-tuhan selain Allah. Di dalam firman Allah, "*Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allah. Maka janganlah kamu menyembah seorang pun di dalamnya di samping (menyembah) Allah.*" (Qs. Al Jinn [72]: 18) terkandung dalil yang sangat jelas menunjukkan, bahwa membangun masjid-masjid untuk orang-orang yang telah meninggal akan dan pasti menyebabkan kepada penyembahannya dan berdoa kepadanya selain kepada Allah.

Aisyah berkata, "Seandainya tidak ada itu, tentu kuburan beliau dikeluarkan, namun dikhawatirkan akan dijadikan masjid."[341]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan dilarangnya menjadikan kuburan Rasul sebagai masjid, dan dari sini difahami terlarangnya shalat di atas kuburannya. Di antara para ahli fikih ada yang berdalih dengan tidak bolehnya shalat kaum muslimin di atas kuburan Rasulullah ﷺ dalam menyatakan tidak bolehnya shalat di atas kuburan secara umum. Lalu mereka menjawab tentang itu, bahwa kuburan Rasulullah ﷺ dikhususkan dari ini karena difahami dari hadits ini larangan menjadikan kuburannya sebagai masjid. Sebagian orang membolehkan shalat di atas kuburan Rasul, seperti membolehkannya di atas kuburan lainnya menurutnya. Ini pendapat yang lemah, karena kaum muslimin menyelisihi itu, dan karena hadits ini mengindikasikan terlarangnya hal itu. *Wallahu a'lam.*

١٦٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ.

168. Dari Abdullah bin Mas'ud ؓ, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau bersabda, "*Bukanlah dari golongan kami orang yang menampar-nampar pipi, merobek-robek pakaian dan menyatakan ungkapan-ungkapan jahiliyah.*"[342]

---

341 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan lafazh yang berbeda-beda,dan ini salah satunya. HR. Muslim.

342 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Penjelasan:

Hadits Ibnu Mas'ud ini menunjukkan terlarangnya hal-hal yang disebutkan itu. Ini telah disebutkan –oleh hadits sebelumnya– mengenai merobek-robek pakaian, sementara menampar-nampar pipi hal yang tersendiri, dan menyatakan ungkapan-ungkapan jahiliyah termasuk salah satu yang tercakup oleh makna lafazh الصَّالِقَةُ (wanita yang berteriak-teriak) yang disebutkan di dalam hadits yang lalu. دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ (*menyatakan ungkapan-ungkapan jahiliyah*) bisa mengandung dua pengertian;

Pertama: Ungkapan-ungkapan yang biasa dilakukan oleh orang-orang Arab di dalam perang.

Kedua –dan ini yang semestinya menjadi pengertian yang dimaksud oleh hadits ini–: Ungkapan-ungkapan yang biasa diungkapkan oleh orang-orang Arab ketika terjadinya kematian, seperti ungkapan mereka: wahai tulang punggung kami; wahai sandaran kami; wahai pemimpin kami, dan sebagainya.

١٦٩- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ شَهِدَ الْجِنَازَةَ حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَيْهَا فَلَهُ قِيرَاطٌ. وَمَنْ شَهِدَهَا حَتَّى تُدْفَنَ فَلَهُ قِيرَاطَانِ. قِيلَ: وَمَا الْقِيرَاطَانِ؟ قَالَ: مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ.

169. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Barangsiapa menyertai jenazah hingga menyalatkannya, maka baginya (pahala) satu qirath. Dan barangsiapa menyertainya hingga dikuburkan, maka baginya dua qirath.*' Lalu dikatakan, 'Apa itu *qirath*?' Beliau menjawab, '*Seperti dua gunung yang besar.*'" Dalam

riwayat Muslim disebutkan: "*Yang paling kecilnya seperti gunung Uhud.*"[343]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan keutamaan menyertai jenazah ketika dishalatkan dan ketika dikuburkan, dan bahwa pahalanya bertambah dengan turut serta penguburannya di samping turut serta dalam penyalatannya. Disebutkan di dalam hadits: menyertainya mulai dari tempat keluarganya. الْقِيرَاطُ adalah perumpamaan mengenai bagian dari pahala dan kadarnya. Di dalam hadits ini diumpamakan, bahwa yang paling kecilnya seperti gunung Uhud. Ini bentuk kiasan penyerupaan dalam menyerupakan makna yang agung dengan bentuk yang besar.

343 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim dan An-Nasa'i.

KITAB ZAKAT

١٧٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ - حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ -: إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْماً أَهْلَ كِتَابٍ. فَإِذَا جِئْتَهُمْ: فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللهِ. فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ: أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ. فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ: أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ. فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ. وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ. فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللهِ حِجَابٌ.

170. Dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda kepada Mu'adz bin Jabal –ketika beliau mengutusnya ke Yaman–, '*Sesungguhnya engkau akan mendatangi suatu kaum dari Ahli Kitab. Jika engkau telah mendatangi mereka, maka serulah mereka*

untuk bersaksi bahwa tidak ada sesembahan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Jika mereka menaatimu dalam hal itu, maka sampaikanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka shalat lima waktu dalam sehari semalam. Jika mereka juga menaatimu dalam hal itu, maka sampaikanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka zakat yang diambil dari orang-orang kaya di antara mereka lalu dibagikan kepada orang-orang miskin di antara mereka. Jika mereka juga menaatimu dalam hal itu, maka hendaklah engkau berhati-hati terhadap harta kekayaan mereka yang berharga, dan takutlah terhadap doanya orang-orang yang teraniaya, sesungguhnya tidak ada penghalang di antara doa mereka dan Allah'."[344]

Penjelasan:

Secara bahasa, الزَّكَاةُ memiliki dua pengertian; Pertama: النَّمَاءُ (pertumbuhan/perkembangan). Kedua: الطَّهَارَةُ (kesucian). Contoh dari pengertian pertama: زَكَاةُ الزَّرْعِ (pertumbuhan tanaman). Contoh dari pengertian kedua: Firman Allah *Ta'ala*: وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴿١٠٣﴾ *"Dan mensucikan mereka."* (Qs. At-Taubah [9]: 103). Hak ini disebut zakat karena dua makna. Adapun berdasarkan makna pertama: Karena pengeluarannya menjadi sebab pertumbuhan (perkembangan) pada harta, sebagaimana disebutkan di dalam riwayat yang shahih: مَا نَقَصَ مَالٌ مِنْ صَدَقَةٍ (*Tidak akan berkurang harta karena zakat*). Inti pendalilan ini: bahwa berkurangnya dirasakan dengan mengeluarkan kadar yang wajib, sehingga tidak menjadi tidak berkurang kecuali dengan pertambahan

---

344 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Diutusnya Mu'adz ke Yaman pada tahun kesepuluh, sebelum hajinya Nabi ﷺ, sebagaimana yang disebutkan oleh Al Bukhari di akhir-akhir pembahasan tentang peperangan.

yang mencapai apa yang dia sedang berada padanya, demikian menurut kedua maknanya, yakni secara maknawi dan ralita dalam pertambahan. Atau dengan makna, bahwa kaitannya adalah harta yang bisa berkembang. Disebut berkembang karena terkait dengannya, atau dengan makna melipat gandakan pahalanya, sebagaimana disebutkan di dalam sebuah hadits: إِنَّ اللهَ يُرْبِي الصَّدَقَةَ حَتَّى تَكُونَ كَالْجَبَلِ (*Sesungguhnya Allah menumbuhkan shadaqah hingga menjadi seperti gunung*).

Sedangkan berdasarkan makna yang kedua: Karena zakat itu sebagai penyuci jiwa dari buruknya kebakhilan (kikir), atau karena zakat itu membersihkan dari dosa-dosa.

Hak ini ditetapkan oleh syari'at untuk kemaslahatan yang mengeluarkan dan yang menerima. Bagi yang mengeluarkannya, zakat itu sebagai penyucinya dan pelihat gandaan pahalanya. Sedangkan bagi yang menerimanya, zakat itu untuk menutupi kekurangannya.

Hadits Mu'adz menunjukkan wajibnya zakat. Itu adalah perintah yang pasti dari syari'at. Barangsiapa menentangnya maka dia kafir.

Sabda beliau إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ (*Sesungguhnya engkau akan mendatangi suatu kaum dari Ahli Kitab*), kemungkinannya sebagai pengantar dan pendahuluan untuk wasiat supaya bisa membangkitkan semangatnya untuk menyeru mereka. Karena ahli kitab adalah ahli ilmu, dan berbicara kepada mereka tidak seperti berbicara kepada kaum jahil musyrikin dan para penyembah berhala dalam hal memperhatikan dan memulai meminta untuk menyatakan dua kesaksian. Karena hal itu merupakan pokok agama, dimana tidak ada satu pun cabangnya yang sah kecuali dengannya. Karena itu barangsiapa di antara mereka yang tidak bertauhid (mengesakan Allah) secara benar –seperti kaum nashrani–, maka tuntutan yang diarahkan kepadanya adalah dengan masing-masing kesaksian secara tersendiri. Dan bagi yang telah bertauhid –seperti kaum yahudi–, maka tuntutannya dengan menghimpunkan tauhid yang telah diakui dan pengakuan kerasulan.

Jika kaum yahudi itu –yang berada di Yaman– menganut faham yang mengandung syirik, maka menuntut mereka dengan tauhid itu untuk menepiskan apa yang menodai keyakinan mereka. Para ahli fikih menyebutkan, bahwa orang yang kafir dengan sesuatu dan beriman kepada yang lainnya, maka dia belum masuk Islam kecuali dengan keimanan terhadap apa yang dia kufur terhadapnya.

Terkait dengan hadits ini, bahwa orang-orang kafir tidak termasuk yang di-*khithab* denga masalah-masalah *furu'* (cabang), karena pertama-tama beliau memerintahkan untuk menyeru kepada keimanan saja, dan menjadi seruan kepada cabang-cabangnya setelah mereka memenuhi seruan kepada keimanan. Tapi pandangan ini tidak kuat, karena urutan seruan ini tidak menunjukkan urutan kewajiban. Tidakkah anda lihat bahwa shalat dan zakat tidak diurutkan dalam pewajibannya? Shalat lebih didulukan dalam tuntutan daripada zakat, dan membelakangkan pemberitahuan tentang wajibnya zakat setelah ketaatan pada shalat, padahal keduanya sama dalam khithab yang mewajibkan.

Sabda beliau ﷺ, فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ (*Jika mereka menaatimu dalam hal itu*), yakni ketaatan mereka dalam beriman dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Sedangkan ketaatan mereka dalam shalat mengandung dua kemungkinan; ***Pertama***: Bahwa maksudnya adalah pengakuan mereka tentang kewajiban dan kefardhuannya atas mereka.

Kedua: Bahwa maksudnya adalah menaati dengan perbuatan dan melaksanaan shalat. Kemungkinan yang pertama di-*rajih*-kan karena yang disebutkan di dalam lafazh hadits adalah pemberitahuan tentang diwajibkannya hal itu, maka isyarat itu kembali kepadanya. Sementara yang kedua di-*rajih*-kan karena bila mereka telah diberitahu tentang kewajiban atas mereka, lalu mereka melaksanakannya dengan perbuatan, maka itu sudah mencukupi, dan tidak disyaratkan

pengucapan pengakuan tentang kewajiban itu. Demikian juga yang kami katakan mengenai zakat: Jika mereka melaksanakannya dengan mengeluarkannya tanpa mengucapkan pengakuan akan wajibnya hal itu, tentu itu sudah cukup, maka syaratnya adalah tidak ada pengingkaran, dan tunduk pada kewajiban, bukan pengucapan pengakuan.

Sabda beliau, أَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ (*sampaikanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka zakat yang diambil dari orang-orang kaya di antara mereka lalu dibagikan kepada orang-orang miskin di antara mereka*), ini dijadikan dalil dalam menyatakan tidak bolehnya memindahkan zakat dari negeri tempat pengambilannya (pemungutannya). Menurut saya pendapat ini lemah, karena yang lebih mendekati, bahwa maksudnya adalah diambil dari orang-orang kaya mereka, karena mereka itu sebagai kaum muslimin, bukan sebagai penduduk Yaman. Demikian juga disalurkan kepada orang-orang miskin mereka. Walaupun ini bukan yang paling tepat, namun kemungkinannya cukup kuat, dan ini dikuatkan, bahwa individu-individu yang di-*khithab* di dalam kaidah-kaidah syari'at semuanya tidak menjadi standar, dan disebutkan riwayat dengan bentuk perintah yang meng-*khithab* mereka mengenai shalat, namun tentunya itu dikhususkan bagi mereka –yakni hukumnya– walaupun *khithab*-nya khusus ditujukan kepada mereka.

Hadits ini juga dijadikan dalil, bahwa orang yang memiliki harta yang mencapai *nishab* zakat maka tidak diberi dari zakat, demikian madzhab Abu Hanifah dan sebagian sahabat Malik. Karena ditetapkan bahwa orang yang diambil zakat darinya adalah orang kaya, maka kebalikannya adalah orang miskin, sedangkan orang yang memiliki harta yang mencapai *nishab* diambil zakat darinya, maka dia orang kaya, sedangkan orang kaya tidak diberi dari zakat, kecuali pada kondisi-kondisi yang dikecualikan di dalam hadits, namun tidak sangat kuat.

Hadits ini juga dijadikan dalil oleh orang yang memandang bahwa zakat hanya disalurkan kepada satu golongan, karena di dalam hadits ini hanya disebutkan golongan miskin. Mengenai masalah ini ada pembahasan tersendiri.

Hadits ini juga dijadikan dalil wajibnya menyerahkan zakat kepada imam. Dan karena zakat disifati dengan "diambil dari orang-orang kaya" maka semua yang menyelisihi sifat ini tertolak oleh hadits ini. Hadits ini juga menunjukkan, bahwa harta-harta berharga tidak diambil sebagai zakat, seperti hewan pedaging (yakni yang diproyeksikan untuk dikonsumsi), hewan perawat, yakni yang merawat anaknya, hewan yang sedang bunting, hewan pejantan dan hewan penjaga harta, yakni hewan yang menjaga dan melindungi harta (atau hewan lainnya), demikian ini karena pentingnya peran harta tersebut bagi pemiliknya.

Hikmahnya, bahwa zakat diwajibkan sebagai bentuk kepedulian terhadap orang-orang miskin dari harta orang-orang kaya, dan ini tidak cocok bila dilakukan dengan merugikan para pemilik harta. Karena itu syari'at memberikan toleransi kepada para pemilik harta pada apa yang mereka pentingkan, dan melarang pemungut zakat mengambilnya.

Hadits ini juga menunjukkan besarnya perkara kezhaliman, dan dikabulkannya doa orang yang dizhalimi. Nabi ﷺ menyebutkan ini setelah menyebutkan larangan mengambil harta-harta berharga (sebagai zakat), karena pengambilannya adalah suatu kezhaliman. Dan ini juga mengandung peringatan terhadap semua bentuk kezhaliman.

١٧١- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ. وَلاَ فِيْمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ. وَلاَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ.

171. Dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ besabda, '*Tidak ada zakat pada (perak) yang kurang dari lima uqiyah, tidak ada zakat pada (unta) yang kurang dari lima ekor, dan tidak ada zakat pada (buah; tanaman) yang kurang dari lima wasaq.*'"[345]

Penjelasan:

Dikatakan أَوَاقِيٌّ dan أَوَاقِي, dengan tasydid dan *takhfif* (tanpa *tasydid*), dan juga أَوَاقٌ, dengan membuang *yaa* '-nya. Dan dikatakan أُوقِيَّةٌ –dengan *dhammah* pada *hamzah* dan *tasydid* pada *yaa* '– dan وُقِيَّةٌ, namun sebagian mereka mengingkarinya. الأُوقِيَّةُ adalah empat puluh dirham, jadi *nishab*-nya dua ratus dirham. Dirham diartikan sebagai perak murni yang hakiki, bila ada campurannya maka tidak wajib dizakati hingga kadar yang murninya mencapai dua ratus dirham. الذَّوْدُ, menurut suatu pendapat, adalah sebutan untuk tunggal. Pendapat lain menyebutkan, bahwa ini seperti kata القَوْمُ (kaum; beberapa orang) dan الرَّهْطُ (beberapa orang).

Hadits ini menunjukkan tidak wajibnya zakat pada jumlah-jumlah yang kurang dari ini pada hal-hal tersebut. Sementara Abu Hanifah menyelisihinya dalam zakat tanaman, dan dia mengaitkan zakat dengan setiap tanaman baik yang sedikit maupun banyak. Untuk ini dia bedalih dengan sabda Nabi ﷺ, فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِنَضْحٍ أَوْ دَالِيَةٍ فَفِيهِ

345 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

نِصْفُ الْعُشْرِ (*Tanaman yang diairi oleh air hujan zakatnya seper sepuluh, dan tanaman yang diairi dengan irigasi dan pengairan, maka zakatnya seper dua puluh*), dan ini berlaku umum, mencakup yang sedikit dan yang banyak.

Hal ini dijawab, bahwa maksud dari hadits ini adalah keterangan tentang kadar yang dikeluarkan, bukan kadar harta yang diambil zakatnya. Dan mengenai ini ada kaidah ushul, yaitu bahwa lafazh-lafazh umum berdasarkan pengertian bahasa ada tiga tingkatan; *Pertama*: Apa yang zhahirnya tidak memaksudkan keumuman, seperti hadits ini. *Kedua*: Apa yang memaksudkan keumuman, yaitu dikemukakan dari permulaan, bukan karena suatu sebab, dengan maksud membangun kaidah-kaidah. *Ketiga*: Apa yang tidak tampak padanya indikator tambahan yang menunjukkan keumuman, dan tidak tampak juga indikator yang menunjukkan ketidak umuman.

Ada sanggahan dari sebagian ulama muta`akhkhir mengenai bagian yang pertama, yaitu yang tidak memaksudkan keumuman. Sebagian mereka menuntut dalil yang menunjukkan itu. Cara ini tidak baik, karena ini perkara yang sudah dikenal dari redaksi kalimat, sedangkan konotasi redaksi tidak harus ditegakkan oleh dalil. Demikian itu, bila maksud kalimat telah difahami, lalu diminta dalil yang menunjukkannya, tentu akan sulit, karena yang mengkaji kembali kepada rasa bahasanya, sementara yang menyanggah kembeli kepada agamanya dan keadilannya.

Hadits ini juga dijadikan dalil oleh orang yang memandang bahwa kekuranganyang sedikit dalam timbangan menghalangi wajibnya zakat, dan ini zhahirnya hadits ini. Sementara Malik menolelir kekurangan yang sangat sedikit, yang bersamanya bisa menguntungkan dirham dan dinar dengan keuntungan yang sempurna.

Adapun tentang الأَوْسُقُ, para sahabat Asy-Syafi'i berbeda pendapat, bahwa kadarnya adalah perkiraan atau batasan. Orang yang

berpendapat bahwa itu adalah perkirakaan, maka dia menolelir (kekurangan) yang sedikit, dan zhahirnya hadits ini menunjukkan bahwa kekurangan tidak berpengaruh. Pendapat yang lebih benar, bahwa kekurangan itu adalah yang sangat sedikit, yang tidak menghalangi penggunaan sebutan dalam tradisi (kebiasaan yang berlaku), dan para ahli bahasa Arab tidak disibukkan dengan menyatakan bahwa itu tidak dimaafkan (dimaklumi).

١٧٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ. وَفِي لَفْظٍ: إِلاَّ زَكَاةَ الْفِطْرِ فِي الرَّقِيقِ.

172. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak wajib atas seorang muslim mengeluarkan zakat pada budaknya (hamba sahaya) dan dan tidak pula pada kudanya.*"

Dalam lafazh lainnya disebutkan: "*kecuali zakat fithrah pada budak.*"[346]

Penjelasan:

Jumhur berpendapat tidak wajibnya zakat pada afisik kuda. Kami garis bawahi kalimat "pada fisik kuda" dari wajibnya zakat, karena tidak demikian pada nilainya jika diperoyeksikan untuk perdagangan. Abu Hanifah mewajibkan zakat pada kuda. Inti madzhabnya, bahwa bila terdapat jantan dan betina, maka wajib dizakati, hanya ada satu pendapat darinya. Tapi bila hanya terdapat jantan atau betina saja, maka ada dua riwayat darinya. Karena perkembangan dengan

346 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

berketurunan tidak terjadi kecuali dengan berkumpulnya jantan dan betina. Bila diwajibkan zakat, maka dia boleh memilih antara mengeluarkan satu dinar untuk setiap ekor kuda, atau menilai dan mengeluarkan lima dirham dari setiap nilai dua ratus dirham. Untuk itu ia berdalih dengan hadits ini, karena hadits ini menunjukkan tidak wajibnya zakat pada kuda milik orang Islam secara mutlak.

Hadits ini juga tidak menunjukkan wajibnya zakat pada fisik budak.

Hadits ini dijadikan dalil oleh golongan Zhahiriyah dalam menyatakan tidak wajibnya zakat perdagangan, dan dikatakan,bahwa ini pendapat lama Asy-Syafi'i, karena haditsnya menunjukkan tidak wajibnya zakat pada kuda dan budak secara mutlak. Jumhur menjawab pendalilan mereka dengan dua hal;

Pertama: Pendapat yang mewajibkan, karena zakat perdagangan terkait dengan nilai, bukan dengan fisik. Sementara hadits ini menunjukkan tidak ada kaitan dengan fisik, karena bila zakat dikaitkan dengan fisik dari budak dan kuda, maka ada zakatnya bila fisiknya ada, namun kenyataannya tidak demikian. Karena bila berniat memiliki budak, tentu gugurlah kewajiban zakat, sementara fisiknya masih ada. Akan tetapi zakat itu terkait dengan nilai dengan syarat perdagangan, dan syarat-syarat lainnya.

Kedua: Bahwa hadits ini bersifat umum mengenai budak dan kuda. Bila mereka mengemukakan dalil yang menunjukkan wajibnya zakat perdagangan, maka dalil ini lebih khusus daripada keumuman itu dari segala segi, sehingga lebih didahulukan daripadanya, bila tidak ada kemumuman pada darinya satu segi pun. Bila dikeluarkan berdasarkan dua yang umum dari satu segi tanpa segi lainnya, jika dalil itu berupa nash, memang perlu pemastian penggunaan dalil atas wajibnya zakat perdagangan, tapi maksudnya di sini: penjelasan tentang cara pengkajian pada hadits ini.

Hadits ini juga menunjukkan wajibnya zakat fithrah pada hamba, dan tidak diketahui adanya perbedaan pendapat mengenai ini, kecuali budak untuk diperdagangkan, ada perebedaan pendapat mengenai itu.

Tambahan ini –yakni redaksi: إِلاَّ صَدَقَةَ الْفِطْرِ فِي الرَّقِيقِ (*kecuali zakat fithrah pada budak*)–, tidak *muttafaq 'alain*, tapi setahu aku hanya diriwayatkan oleh Muslim.

١٧٣- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ. وَالْبِئْرُ جُبَارٌ. وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ. وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ.

173. Dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ berabda, "*Hewan ternak (yang terlepas kemudian merusak) tidak ada denda atas pemiliknya, dan pada sumur tidak ada kewajiban atas siapa pun, dan pada barang tambang tidak ada kewajiban atas siapa pun, sedangkan harta terpendam (temuan dalam tanah) terkena zakat sebesar seperlima.*"[347]

Penjelasan:

الْجُبَارُ adalah kehilangan dan apa yang tidak ditanggung. الْعَجْمَاءُ adalah hewan ternak. Disebutkan di dalam sebagian riwayat: جُرْحُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ (*luka yang diakibatkan oleh hewan ternak (yang lepas) tidak ditanggung*). Berdasarkan nashnya, hadits ini menunjukkan bahwa kerusakan yang diakibatkan oleh hewan ternak tidak diganti. Maka kemungkinan maksudnya adalah: kejahatannya terhadap badan atau

347 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini. HR. Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

harta. Bisa juga maksudnya adalah kejahatannya terhadap badan saja, dan ini yang lebih mendekati hakikat الْجُرْحُ (luka). Berdasarkan perkiraan mana pun, mereka tidak mengatakan dengan keumuman ini. Adapun kejahatannya terhadap harta, ada perinciannya bila hal itu terjadi di ladang (tempat tanaman) pada malam hari dan siang hari, dimana si pemilik hewan itu menanggung apa yang dirusak hewan ternaknya itu di malam hari, tapi tidak menanggung yang dirusaknya di siang hari. Mengenai ini terdapat hadits dari Nabi ﷺ yang menunjukkan demikian.

Adapun kejahatannya terdapat badan, mengenai ini telah dibicarakan bila hewan itu ada yang menungganginya, mengendalikannya atau menuntunnya. Mereka merincikan bahasan mengenai ini dan berbeda pendapat pada sebagian gambaran kasusnya. Mereka tidak mengatakan dengan keumuman dan menggugurkan kejahatannya. Maka bisa dikatakan, bahwa kejahatannya digugurkan (tidak ditanggung) bila tidak terdapat kelalaian dari pihak (pemilik) harta, atau orang yang sedang menguasainya, dan hadits ini berlaku pada kasus itu.

Sedangkan الرِّكَازُ, yang dikenal oleh Jumhur adalah harta yang dipendam kaum jahiliyah. Hadits ini dengan nashnya menunjukkan wajib dizakati sebesar seperlimanya. Kemudian tentang penyalurannya, ada dua pendapat di kalangan ulama madzhab Syafi'i; *Pertama*: kepada pihak-pihak yang berhak menerima zakat. Kedua: kepada pihak-pihak yang berhak menerima *fai* (harta yang ditinggalkan musuh tanpa peperangan), dan ini yang dipilih oleh Al Muzani. Para ahli fikih telah membicarakan banyak masalah yang terkait dengan *rikaz* yang kemungkinan diambil dari hadits ini;

Pertama: Apakah *rikaz* itu khusus berupa emas dan perak, atau berlaku juga selain itu? Ada dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai ini. Hadits ini terkait dengan orang yang menyatakan berlaku pada selain

emas dan perak berdasarkan keumumannya. Sementara pendapat baru Asy-Syaifi'i, bahwa itu dikhususkan (hanya emas dan perak saja).

Kedua: Hadits ini menunjukan, bahwa tidak ada perbedaan pada *rikaz*, baik sedikit maupun banyak, dan tidak ada batasan *nishab*-nya. Ada perbedaan pendapat mengenai ini.

Ketiga: Hadits ini dijadikan dalil dalam menyatakan bahwa tidak wajib *haul* (telah berlalu satu tahun) untuk mengeluarkan zakat *rikaz*. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini di kalangan ulama madzhab Syafi'i, seperti halnya harta rampasan perang dan penghasilan yang dikeluarkan seper sepuluhnya. Sementara pada barang tambang ada perbedaan pendapat mengenai diterapkannya *haul*. Perbedaannya, bahwa *rikaz* ditemukan sekaligus, tanpa bersusah payah, dan perkembangan padanya telah sempurna, sedangkan yang perkembangannya telah sempurna tidak berlaku *haul* padanya, karena *haul* adalah masa yang ditetapkan untuk dicapainya perkembangan. Sementara manfaat barang tambang diperoleh dengan susah payah sedikit demi sedikit, maka menyerupai keuntungan barang perdagangan, sehingga berlaku *haul* padanya.

Keempat: Para ahli fikih membicarakan tentang tanah-tanah (lahan) yang mengandung rikaz, dan menetapkan hukumnya secara berbeda-beda sesuai dengan perbedaannya. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa harta *rikaz* wajib dizakati dengan mengeluarkan seperlimanya, bisa secara mutlak atau pada kebanyakan bentuknya. Ini lebih mendekati kepada haditsnya. Sementara menurut ulama madzhab Syafi'i, bahwa bila tanah itu dimiliki oleh seorang pemilik terhormat, baik muslim maupun ahlu dzimmah (non muslim yang dilindungi kaum muslimin), maka tidak disebut sebagai *rikaz*, jika si pemilik tanah mengakuinya maka itu sebagai miliknya. Bila ada yang menggugatnya, maka pengakuan yang diterima adalah pengakuannya (si pemilik tanah). Jika dia (si pemilik tanah) tidak mengakui sebagai miliknya, maka

dikonfirmasikan kepada penjualnya (yang menjual tanah itu kepadanya; pemilik sebelumnya), kemudian kepada penjual sebelumnya lagi (pemilik sebelumnya lagi), dan seterusnya hingga kepada orang yang pertama kali membuka lahan itu. Jika tidak diketahui juga, maka zhahirnya madzhab ini, bahwa barang itu sebagai *luqathah* (barang temuan). Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu bukan *luqathah*, tapi harta yang hilang, sehingga harus diserahkan kepada imam dan dimasukkan ke baitul mal. Jika ditemukan *rikaz* ditanah yang dibuka (digarap) oleh seorang harbi (kafir yang memerangi), maka harta itu seperti harta orang harbi lainnya bila berada di tangan kaum muslimin. Bila ditemukan di lahan mati di daerah perang, maka itu seperti di lahan mati di negeri Islam, demikian menurut Asy-Syafi'i. Bagi yang menemukannya empat perlima bagian.

١٧٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَى الصَّدَقَةِ. فَقِيلَ: مَنَعَ ابْنُ جَمِيلٍ وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، وَالْعَبَّاسُ عَمُّ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَنْقِمُ ابْنُ جَمِيلٍ، إِلاَّ أَنْ كَانَ فَقِيراً: فَأَغْنَاهُ اللَّهُ؟ وَأَمَّا خَالِدٌ: فَإِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِداً. وَقَدْ احْتَبَسَ أَدْرَاعَهُ وَأَعْتَادَهُ فِي سَبِيلِ اللهِ. وَأَمَّا الْعَبَّاسُ: فَهِيَ عَلَيَّ وَمِثْلُهَا. ثُمَّ قَالَ: يَا عُمَرُ، أَمَا شَعَرْتَ أَنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنْوُ أَبِيهِ؟

174. Dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ mengutus Umar ﷺ untuk memungut zakat, lalu dikatakan, Ibnu Jamil, Khalid bin Walid dan Al Abbas –paman Rasulullah ﷺ– menolak, maka Rasulullah ﷺ bersabda, '*Apa yang diingkari oleh Ibnu Jamil, kecuali karena dia sebelumnya fakir lalu Allah menjadikannya kaya. Sedangkan*

Khalid, kalian telah berbuat zhalim terhadap Khalid, karena sebenarnya dia telah mewakafkan baju perang dan perlengkapan perangnya untuk di jalan Allah. Sedangkan Al Abbas, maka itu menjadi tanggunganku dan (ditambah) seperti itu pula.' Kemudian beliau berkata, '*Wahai Umar, apa engkau tahun bahwa paman seseorang mirip ayahnya*?"[348]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung kerumitan pada beberapa bagian darinya. Pembahasan mengenai ini dari beberapa segi;

Pertama: Redaksi بَعَثَ عُمَرَ عَلَى الصَّدَقَةِ (*mengutus Umar untuk memungut zakat*), tampaknya bahwa maksudnya adalah zakat wajib. Sebagian mereka menyebutkan, bahwa bisa juga itu *tathawwu'* (shadaqah sunnah), berdasarkan kemungkinan dan perkataan. Zhahirnya bahwa itu adalah shadaqah wajib (zakat), karena hal itu telah diketahui, sehingga ditambahkan *alif* dan *laam* padanya. Lagi pula, pengutusan (untuk pemungutan) hanya dilakukan pada shadaqah (zakat) yang diwajibkan.

Kedua: Dikatakan يَنْقِمُ - نَقَمَ, dengan *fathah* pada bentuk *madhi*-nya dan dengan *kasrah* pada bentuk *mustaqbal*-nya, atau sebeliknya, yaitu dengan *kasrah* pada bentuk *madhi*-nya dan dengan *fathah* pada bentuk *mustaqbal*-nya (يَنْقَمُ - نَقِمَ). Hadits ini menunjukkan, bahwa tidak ada udzur baginya dalam meninggalkan ini, karena نَقَمَ bermakna أَنْكَرَ (mengingkari). Jika tidak ada hal yang menyebabkannya menolak, maka tidak lain karena dia miskin lalu Allah menjadikannya kaya, maka tidak ada yang menghalangi. Ini di antara yang dimaksud oleh orang Arab

348 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, hanya saja tidak menyebutkan Umar, dan tidak pula apa yang dikatakan kepadanya mengenai Al Abbas. Diriwayatkan juga oleh Muslim dengan lafazh ini, dan juga oleh An-Nasa'i dan Imam Ahmad bin Hanbal.

dalam hal seperti ini, yaitu penafian dalam bentuk *mubalaghah* dengan penetapan, sebagiamana ungkapan seorang penyair:

وَلاَ عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ # بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

"Tidak ada cela pada mereka, kecuali pedang-pedang mereka tumpul karena menghantam para prajurit."

Karena jika tidak ada cela pada mereka selian ini –padahal ini bukan cela–, maka sebenarnya tidak ada cela pada mereka. Demikian juga di sini, jika dia tidak mengingkari kecuali karena Allah telah menjadikannya kaya setelah sebelumnya dia miskin, maka tidak sebagai yang mengingkari.

Ketiga: الْعَتَادُ (perlengkapan perang) adalah apa yang dipersiapkan seseorang yang berupa senjata, tunggangan dan alat-alat perang. Di dalam riwayat ini disebutkan dengan lafazh: أَعْتَادَهُ, dan di dalam riwayat lainnya disebutkan dengan lafazh: أَعْتُدَهُ. Ada perbedaan pendapat mengenai ini. Ada yang mengatakan: أَعْتُدَهُ, dengan *taa* ', ada juga yang mengatakan: أَعْبُدَهُ, dengan *baa* ' pada huruf keduanya. Dan bedasarkan ini mereka berbeda pendapat. Yang benar, bahwa أَعْبُدَهُ jamak dari عَبْدٌ, yaitu hewan berakal yang dimiliki. Pendapat lain menyebutkan, bahwa itu adalah jamak dari suatu sifat, yaitu dari ungkapan: فَرَسٌ عَبْدٌ, artinya: kuda yang keras. Pendapat lain menyebutkan: yang dipersiapkan untuk ditunggangi. Pendapat lain menyebutkan: yang larinya kencang. Sebagian mereka me-*rajih*-kan ini, karena biasanya tidak terjadi pewakafan budak untuk di jalan Allah, beda halnya dengan kuda.

Keempat: Hadits ini menunjukkan bolehnya mewakafkan harta-harta bergerak. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai ini.

Kelima: Ada problem di sini karena Umar tidak diperintahkan mengambil zakat darinya dan memaksanya ketika dia menolaknya. Suatu pendapat menyebutkan mengenai jawabannya: Kemungkinan Nabi ﷺ telah membolehkan bagi Khalid untuk menghitung apa yang diwakafkannya dari itu pada apa yang harus dizakati, karena itu untuk di jalan Allah. Demikian yang diceritakan oleh Al Qadhi, dia berkata, "Ini hujjah bagi Malik dalam membolehkan penyerahannya kepada satu golongan. Ini juga pendapat semua ulama, berbeda dengan Asy-Syafi'i yang mewajibkan pembagiannya kepada golongan yang delapan." Lebih jauh dia mengatakan, "Berdasarkan ini, boleh mengeluarkan nilai pada zakat. Al Bukhari memasukkan hadits ini pada bab: 'Mengambil harga pada zakat,' maka ini menunjukkan bahwa dia berpendapat dengan penakwilan ini."

Saya katakan: Ini tidak probelamnya, karena sesuatu yang tela diwakafkan untuk saluran tertentu sudah jelas penyalurannya kepadanya, dan pihak pada saluran itu berhak di samping sebagai pihak penerima wakaf. Jika telah dimintakan dari Khalid zakat harta yang diwakafkannya, maka bagaimana itu bisa terjadi padahal telah ditetapkan saluran dari apa yang diwakafkannya? Jika telah dimintakan darinya zakat harta yang tidak diwakafkannya –yang berupa barang, tanaman dan ternak– maka bagaimana bisa dia dituntut atas apa yang diwajibkan atasnya dalam hal itu, padahal telah jelas saluran harta wakaf itu?

Adapun pendalian dengan itu dalam menyatakan bolehnya penyaluran zakat kepada golongan yang delapan, dan boleh mengambil nilanya, ini sangat lemah. Karena jika dibenarkan apa yang dikatakan dalam hal itu, maka pembolehan dalam kedua masalah itu diambil dari perkiraan takwilan itu, sedangkan apa yang ditetapkan atas perkiraan tidak harus berlaku, kecuali jika perkiraan itu benar-benar terjadi, dan itu tidak ditetapkan dengan cara apa pun, dan orang yang mengatakan

pertakaan ini juga tidak menjelaskan kecuali hanya membolehkan, sedangkan pembolehan itu tidak menunjukkan terjadinya.

Kecuali bila Al Qadhi memaksudkan, bahwa itu adalah hujjah bagi malik dan Abu hanifah berdasarka perkiraan, maka itu mendekati, tapi harus diperhatikan, karena tidak melahirkan hukum pada perkara itu sendiri.

Saya katakan: Kemungkinan wakaf yang dilakukan Khalid pada perlengkapan perangnya untuk di jalan Allah adalah penyiapannya untuk itu dan tidak akan menggunakannya untuk selain itu, ini memang bentuk wakaf walaupun belum sebagai wakaf. Tidak jauh kemungkinan bahwa maksudnya seperti itu dengan lafazh ini, dan redaksi, إِنَّكُمْ تَظْلِمُونَ خَالِدًا (*sesungguhnya kalian menzhalimi Khalid*) dimaksudkan kepada perkataan mereka, bahwa Khalid menolak, yakni menzhaliminya dalam menisbatkannya kepada menolak yang wajib, padahal dia telah menggunakan hartanya di jalan Allah. Jadi maknanya: Bahwa dia tidak bermaksud menolak kewajiban, dan kemungkinan penolakannya adalah selain itu.

Keenam: Dari ini sebagian mereka menyimpulkan wajibnya zakat perdagangan (perniagaan), dan bahwa Khalid dituntut dengan harga-harga baju perangnya dan perlengkapan perangnya. Mereka berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada hal-hal ini, kecuali untuk diperdagangkan." Pendalilan ini dipandang lemah, karena ini pendalilan dengan perkara yang memungkinkan, bukan yang pasti sebagaimana yang diklaim.

Ketujuh: Orang yang mengatakan bahwa ini adalah shadaqah *tathawwu'*, tidak ada problem dalam hal ini, dan Nabi ﷺ mencukup dengan apa yang diwakafkan oleh Khalid untuk saluran-saluran itu dari mengambil hal lainnya sebagai shadaqah *tathawwu'*. Dan orang yang menuntut hal lain darinya –padahal dia telah mewakafkan dari hartanya dan perlengkapan perangnya untuk di jalan Allah– berarti dia telah

menzhaliminya menurut anggapan tradisi dan sesuai dengan keluwesan penggunaan sebutan kezhaliman.

Kedelapan: Sabda beliau ﷺ, فَهِيَ عَلَيَّ وَمِثْلُهَا (*maka itu menjadi tanggunganku dan (ditambah) seperti itu pula*). Ada dua pandangan mengenai ini; ***Pertama***: Bahwa lafazh ini merupakan ungkapan mengenai apa yang ada pada Al Abbas, dan ini dikuatkan oleh sabda beliau, إِنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنْوُ أَبِيهِ (*bahwa paman seseorang mirip ayahnya*), karena lafazh ini menunjukkan apa yang kami sebutkan. Karena statusnya yang sama dengan ayah: maka sesuai dengan apa yang diembannya.

Kedua: Bahwa ini pemberitahuan tentang perkara yang telah terjadi dan berlalu, yaitu pinjaman zakat yang didahulukan dua tahun dari Al Abbas. Mengenai ini ada hadits yang diriwayatkan: "Sesungguhnya kami mendahulukan zakat darinya dua tahun." Satu pokok menghimpun dua pohon.

١٧٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَاصِمٍ قَالَ: لَمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ يَوْمَ حُنَيْنٍ: قَسَمَ فِي النَّاسِ، وَفِي الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَلَمْ يُعْطِ الأَنْصَارَ شَيْئاً. فَكَأَنَّهُمْ وَجَدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ، إِذْ لَمْ يُصِبْهُمْ مَا أَصَابَ النَّاسَ. فَخَطَبَهُمْ، فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ، أَلَمْ أَجِدْكُمْ ضُلاَّلاً فَهَدَاكُمُ اللهُ بِي؟ وَكُنْتُمْ مُتَفَرِّقِينَ فَأَلَّفَكُمُ اللهُ بِي؟ وَعَالَةً فَأَغْنَاكُمُ اللهُ بِي؟. كُلَّمَا قَالَ شَيْئاً، قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَمَنُّ. قَالَ: مَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تُجِيبُوا رَسُولَ اللهِ؟ قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَمَنُّ. قَالَ: لَوْ شِئْتُمْ لَقُلْتُمْ: جِئْتَنَا كَذَا وَكَذَا. أَلا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ، وَتَذْهَبُونَ بِرَسُولِ اللهِ إِلَى رِحَالِكُمْ؟ لَوْلا

الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنْ الأَنْصَارِ، وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِياً أَوْ شِعْباً لَسَلَكْتُ وَادِيَ الأَنْصَارِ وَشِعْبَهَا. الأَنْصَارُ شِعَارٌ، وَالنَّاسُ دِثَارٌ. إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ.

175. Dari Abdullah bin Zaid bin Ashim, dia berkata, "Ketika Allah memberikan harta rampasan yang ditinggalkan musuh dalam perang Hunain, Rasulullah ﷺ membagi-bagikannya kepada sejumlah orang dan para muallaf, dan beliau tidak memberi sedikit pun kepada kaum Anshar. Maka seakan-akan mereka merasa keberatan karena tidak memperoleh apa yang diperoleh oleh orang-orang itu. Maka beliau berpidati di hadapan mereka, beliau bersabda, '*Wahai sekalian kaum Anshar! Bukankah aku mendapati kalian dalam keadaan sesat lalu Allah memberi kalian petunjuk karena aku? Dan kalian dalam keadaan terpecah belah lalu Allah menyatukan kalian karena aku? Dan kalian dalam keadaan miskin, lalu Dia mencukupkan kalian (menjadi tidak berkekurangan) karena aku?*' Setiap kali beliau mengatakan sesuatu mereka menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya yang paling berjasa.' Beliau bersabda, '*Apa yang menghalangi kalian untuk menjawab Rasulullah?*' Mereka berkata, 'Allah dan Rasul-Nya yang paling berjasa.' Beliau bersabda lagi, '*Seandainya kalian mau niscaya kalian bisa mengatakan, 'Engkau datang kepada kami demikian dan demikian. Tidakkah kalian rela jika orang lain pergi dengan membawa kambing dan unta sementara kalian pergi bersama Rasulullah ke tempat kalian? Seandainya tidak ada hijrah, tentu aku adalah salah seorang di antara golongan Ansar. Seandainya orang-orang melalui suatu lembah atau bukit, tentu aku melalui lembah dan buki kaum Ansar. Orang-orang Ansar itu bagaikan pakaian dalam sedangkan orang lain bagaikan pakaian luar. Sesungguhnya setelah ketiadaanku, kelak kalian akan*

menemukan egoisme (mementingkan diri sendiri), maka bersabarlah kalian hingga kalian berjumpa denganku di telaga'."[349]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan pemberian kepada orang-orang yang dibujuk hatinya, hanya pemberian ini bukan dari zakat, karena tidak termasuk kategorinya, kecuali dengan mengqiyaskan diberinya mereka zakat kepada diberinya mereka dari harta rampasan yang ditinggalkan musuh dan dari harta yang seperlima bagian.

Redaksi فَكَأَنَّهُمْ وَجَدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ (*Maka seakan-akan mereka merasa keberatan*), ini ungkapan yang baik sebagai bentuk kesantungan dalam menceritakan apa yang merasa rasakan. Hadits ini menunjukkan ditegakkannya hujjan terhadap lawan ketika diperlukan. Kesesatan yang diisyaratkan di sini adalah kesesatan syirik dan kekufuran. Sedangkan petunjuk adalah keimanan. Tidak diragukan lagi, bahwa nikmat iman adalah nikmat yang paling besar, karena tidak disamai oleh sesuatu pun dari perkara-perkara dunia. Kemudian disusul dengan nikmat persatuan, dan ini juga lebih besar daripada nikmat harta, sebab harta banyak digunakan untuk meraih itu. Dulunya kaum Anshar dalam kondisi yang sangat berpecah belah dan saling menjauh, serta sudah lama sekali terjadi peperangan di antara mereka sejak sebelum diutusnya beliau, termasuk di antaranya peristiwa Bu'ats.[350] Kemudian nikmat ini disusul dengan nikmat kekayaan (kecukupan) dan harta. Tentang jawaban para sahabat ﷺ itu terkandung kesantunan dan pengakuan akan kebenaran

---

[349] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini pada pembahasan tentang peperangan. HR. Muslim pada pembahasan tentang zakat.

[350] Lafazh بُعَاث dengan *baa'* bertitik satu dan *'ain* tanpa titik –seperti kata غُرَاب–, demikian yang dicantumkan di dalam kamus. Yaitu nama sebuah tempat di antara Mekkah dan Madinah. Perang itu terjadi di akhir-akhir masa jahiliyah, atara suku Aus dan Khazraj.

disamarkan oleh perawi dengan mengatakan, كَذَا وَكَـذَا (*demikian dan demikian*). Di dalam riwayat lainnya disebutkan secara jelas. Maka di sini perawi mengemukakan secara santun dengan menyamarkannya. Di antaranya disebutkan tentang pertolongan kaum Anshar, kerendahan hati, kesantunan berbicara dan pergaulan mereka.

Sabda beliau ﷺ, أَلاَ تَرْضَـوْنَ (*Tidak relakah kalian..dst*) menunjukkan lebih dipentingkannya mereka dan peringatan tentang apa yang dilalaikan karena besarnya apa yang mereka peroleh dibanding dengan apa yang mereka peroleh berupa kemewahan duniawi.

Sabda beliau, لَـوْلاَ الْهِجْـرَةُ (*Seandainya tidak ada hijrah* ... dst) mengandung isyarat agung tentang keutamaankaum Anshar.

Sabda beliau, لَكُنْـتُ امْـرَأً مِـنَ الأَنْصَـارِ (*tentu aku adalah salah seorang di antara golongan Ansar*), yakni secara hukum dan kelompok. *Wallahu a'lam.* Ini tidak boleh dimaknai maksudnya secara nasab.

Sabda beliau, الأَنْصَارُ شِعَارٌ، وَالنَّـاسُ دِثَـارٌ (*Orang-orang Ansar itu bagaikan pakaian dalam sedangkan orang lain bagaikan pakaian luar*). الشِّعَارُ adalah pakaian yang lansung mengenai tubuh, sedangkan الـدِّثَارُ adalah pakaian yang di atasnya. Penggunaan kedua lafazh ini sebagai kiasan tentang kedekatan mereka (dengan Rasulullah ﷺ), serta kekhususan dan kelebihan mereka dibanding selain mereka dalam hal itu.

Sabda beliau ﷺ, إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثَـرَةً (*Sesungguhnya setelah ketiadaanku, kelak kalian akan menemukan egoisme*), ini salah satu tanda kenabian, karena ini merupakan permberitahuan mengenai perkara yang akan datang, dan itu benar-benar terjadi sebagaimana yang diberitakan oleh Nabi ﷺ. Yang dimaksud dengan الأَثَـرَةُ adalah

manusia lebih mementingkan diri sendiri dengan urusan dunia. *Wallahu a'lam bish shawab.*

BAB ZAKAT FITHRAH

١٧٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: فَرَضَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدَقَةَ الْفِطْرِ - أَوْ قَالَ رَمَضَانَ - عَلَى الذَّكَرِ وَالأُنْثَى وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوكِ: صَاعاً مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعاً مِنْ شَعِيرٍ. قَالَ: فَعَدَلَ النَّاسُ بِهِ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ، عَلَى الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ.

176. Dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ mewajibkan zakat fithrah –atau dia mengatakan: Ramadhan– atas laki-laki dan perempuan, orang merdeka dan hamba sahaya, yang berupa satu *sha'* kurma atau satu *sha' sya'ir*." Dia berkata, "Lalu orang-orang menggantinya dengan setengah *sha'* gandum, atas anak-anak dan orang dewasa." Dalam lafazh lainnya disebutkan: "Agar ditunaikan sebelum keluarnya manusia untuk shalat (Iedul Fitri)."[351]

Penjelasan:

Yang masyhur dari madzhab para ahli fikih: wajibnya zakat fithrah berdasarkan zhahirnya hadits dan lafazh فَرَضَ (*mewajibkan*). Sebagian mereka berpendapat tidak wajib, dan mereka mengartikan lafazh فَرَضَ (*mewajibkan*) sebagai makna menetapkan, dan itu makna asalnya secara bahasa. Akan tetapi berdasarkan nukilan dalam tradisi

351 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

penggunaan artinya mewajibkan, maka mengartikannya demikian adalah lebih utama, karena itulah yang masyhur dalam penggunaan, maka memaksudkan itu adalah yang lebih dominan.

Kata رَمَضَانَ (*Ramadhan*), dan di dalam riwayat lainnya: مِنْ رَمَضَانَ (*pada bulan Ramadhan*), dikaitkan dengannya oleh orang yang memandang bahwa waktu wajibnya adalah ketika terbenamnya matahari pada malam 'Id. Dikaitkan juga dengan ini oleh orang yang memandang bahwa waktu wajibnya adalah ketika terbitnya fajat pada hari 'Id. Kedua pendalilan ini lemah, karena perangkaiannya dengan berbuka dari Ramadhan tidak berarti menunjukkan bahwa itu waktu wajibnya, tapi menunukkan perangkaian zakat ini kepada berbuka dari Ramadhan, sehingga saat itu dikatakan wajib karena zhahirnya lafazh فَرَضَ (*mewajibkan*). Sementara tentang waktu wajibnya diambil dari hal lainnya.

Redaksi عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوكِ (*atas laki-laki dan perempuan, orang merdeka dan hamba sahaya*) menunjukkan wajibnya pengeluaran zakat itu dari mereka, walaupun lafazh عَلَى menunjukkan secara jelas wajibnya itu atas mereka. Para ahli fikih berbeda pendat mengenai orang-orang yang harus dikeluarkan zakat dari mereka, apakah kewajiban itu langsung atas mereka atau tidak? Dan apakah yang mengeluarkan menanggungnya atau kewajiban itu mengenai atau tidak? Orang yang berpendapat dengan pendapat pertama mengatakan dengan zhahirnya kalimat: عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوكِ "*Atas laki-laki dan perempuan, orang merdeka dan hamba sahaya*," karenazhahirnya menunjukkan terkaitnya kewajiban dengan mereka, sebagaimana yang kami sebutkan. Syarat pedoman ini: memungkinkan untuk menyertakan kewajiban pada asalnya.

الصَّاعُ adalah empat *mudd*, dan satu *mudd* adalah satu sepertiga *rithl* dengan takaran Baghdad. Abu Hanifah menyelisihi ini, dia

menetapkan satu *sha'* adalah delapan *rithl.* Malik berdalih dengan nukilan para khalaf dari para salaf di Madinah, dan ini adalah pendalilan yang benar lagi kuat dalam hal semacam ini. ketika dia berdebat dengan Abu Yusuf yang dihadiri oleh Ar-Rasyid dalam masalahini, Abu Yusuf kembali kepada pendapatnya setelah dia mengemukakan argumen sebagaimana yang kami sebutkan itu.

Redaksi صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ (*Satu sha' kurma atau satu sha' sya'ir*) adalah penjelasan tentang jenis yang dikeluarkan dalam zakat ini. Telah disebutkan juga penetapan jenis-jenis lainnya untuk hal ini di dalam sejumlah hadits yang lebih banyak daripada apa yang disebutkan di dalam hadits ini. Di antara orang-orang ada yang membolehkan semua jenis ini secara mutlak berdasarkan zhahirnya hadits. Di antara mereka ada yang mengatakan, "Tidak boleh mengeluarkan kecuali mayoritas makanan negerinya." Saya menyebutkan hal-hal ini, karena semuanya merupakan makanan yang biasa dikonsumsi di Madinah pada waktu itu. Berdasarkan ini, maka tidak sah di negeri Mesir kecuali dengan mengeluarkan gandum, karena itu merupakan mayoritas makanan pokok di sana.

Redaksi فَعَدَلَ النَّاسُ (*Lalu orang-orang menggantinya* ... dst), ini madzhab Abu Hanifah mengenai gandum, karena dikeluarkan setengah *sha'* dari itu. Suatu pendapat menyebutkan, bahwa yang mengganti itu adalah Muawiyah bin Abu Sufyan. Mengenai ini telah diriwayatkan sebuah hadits yang *marfu'* kepada Nabi ﷺ dari jalur Ibnu Abbas. Orang yang berpendapat dengan ini tidak mungkin berdalih dengan redaksi: فَعَدَلَ النَّاسُ (*Lalu orang-orang menggantinya...*) dan menjadikan itu sebagai ijma' dalam hukum ini, serta lebih mendahulukannya daripada khabar satu orang. Karena Abu Sa'id Al Khudri menyelisihi dalam hal itu, dan dia berkata, "Adapun aku, maka aku masih tetap mengeluarkannya sebagaimana dulu aku mengeluarkannya." Hal ini tidak lebih dari pembahasan.

Sunnahnya dalam zakat fithrah adalah ditunaikan sebelum keluar untuk shalat (shalat 'Id), agar dapat menucukupi kebutuhan orang miskin dan menghentikannya dari upaya meminta di saat ibadah.